Bronislaw Malinowski

SESSO E REPRESSIONE SESSUALE TRA I SELVAGGI

Universale scientifica Boringhieri

volume semplice

Bronislaw Malinowski

Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi

Introduzione di Ugo Fabietti

Bollati Boringhieri

Indice

Introduzione

Ugo Fabietti

1. Anche le comunità scientifiche hanno i loro miti e i loro eroi, e non c'è dubbio che Bronislaw Malinowski è stato, per la comunità degli antropologi, tutte e due le cose contemporaneamente. Malinowski fu una delle figure più influenti dell'antropologia del Novecento, un caposcuola, un'autorità, un modello. Se l'antropologia seppe guadagnarsi un consenso a livello accademico e l'attenzione del grande pubblico, molto di tutto ciò fu per merito di Malinowski.

Polacco di nascita (era nato a Cracovia nel 1884), Malinowski ebbe, come altri suoi connazionali, o concittadini sudditi dell'impero austro-ungarico, un ruolo fondamentale nello sviluppo delle scienze umane. Le ragioni per cui la linguistica, la storia economica, la psicologia, la psicoanalisi e l'antropologia ebbero eminenti figure tra gli intellettuali di questa parte d'Europa non saranno forse mai del tutto spiegate. Ma certo è che fu quel clima cosmopolita, poliglotta e «intensamente europeo» a produrre figure del calibro di Roman Jakobson, Karl Polanyi, Robert Lowie, Siegfried Nadel e dello stesso Malinowski, figure che tuttavia trovarono il terreno fertile delle loro rispettive scienze fuori del mondo che li aveva visti nascere e formarsi.

Non c'è settore dell'antropologia che Malinowski non abbia visitato o, cosa ancora più importante, che non abbia ricevuto un suo contributo, o non porti su di sé una traccia del suo lavoro. Questo libro, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, pubblicato nel 1927 e ristampato un'infinità di volte, investe i rapporti tra antropologia e psicoanalisi e può essere a buon diritto considerato il primo tentativo di gettare un ponte tra le due discipline da parte di un antropologo con una espe-

rienza diretta di lavoro sul campo, il primo tentativo di «mettere alla prova» le teorie freudiane in un contesto culturale extraeuropeo.

Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi inaugura in effetti, oltre che un dialogo tra antropologia e psicoanalisi, anche una polemica, e poi un dibattito che si protrarrà, senza vincitori e vinti, sino ai giorni nostri.

Le opere dei grandi etnografi sono sempre «attuali». Anche se i loro autori sono scomparsi e i loro «protagonisti» si sono dileguati perché si sono «trasformati» nel tempo, le opere di etnografia conservano sempre un'aura che sembra preservarle dall'ossidazione del tempo. Quasi tutte le opere di Malinowski sono, da questo punto di vista, «inossidabili».

2. Lo scenario delle ricerche di Malinowski fu la Melanesia. Vi era stato portato da un destino fatale a lui e al mondo intero: lo scoppio della «guerra europea», come venne chiamata allora la prima guerra mondiale. Malinowski si trovava infatti in Nuova Guinea nel 1914 e, in quanto «nemico», venne internato dal governo australiano. Riuscì tuttavia a farsi rilasciare un permesso dalle autorità di quel paese per poter condurre ricerche di carattere etnografico in Melanesia. Qui concentrò la propria attenzione su un gruppo di isole sperdute dove risiedette per circa due anni: le Trobriand.

Le isole Trobriand sono entrate a far parte dei luoghi «mitici» dell'antropologia. Come tanti altri «campi» resi famosi dalle monografie etnografiche scritte dagli antropologi che vi hanno lavorato, le Trobriand evocano il nome di Malinowski e della sua opera. Alle Trobriand Malinowski visse la sua esperienza sul campo più intensa. Attraversò momenti altalenanti di noia, di esaltazione, di depressione, di nostalgia, di smarrimento, di entusiasmo. In una pagina del suo diario, redatta quando era ancora in Nuova Guinea, troviamo scritto:

> Nel villaggio diedi a Kavaka un po' di tabacco. Poi [...] camminai lungo la spiaggia fino a Oroobo. Meraviglioso. Era la prima volta che vedevo quella vegetazione al chiaro di luna. Tutto era molto strano ed esotico. L'esotismo penetra leggermente, attraverso il velo delle cose familiari. Stato d'animo alieno dalla quotidianità [...] Andai nella boscaglia. Per un momento fui spaventato. Mi calmai. Cercai di guardare nel mio proprio cuore. «Che ne è della mia più intima vita?» Nessuna ragione di essere contento di me stesso. Il lavoro che sto facendo è una sorta di sonnifero più che una espressione creativa.[1]

[1] B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Routledge & Kegan Paul, London 1967 (trad. it. *Giornale di un antropologo*, Armando, Roma 1992, p. 31).

Gli aspetti «personali» del soggiorno di Malinowski alle Trobriand, i quali sarebbero stati svelati solo venticinque anni dopo la sua morte grazie al ritrovamento e alla pubblicazione dei diari segreti, avrebbero poi costituito lo spunto per un ripensamento del ruolo del ricercatore sul campo, della sua funzione di «traduttore di culture», delle possibilità stesse che l'impresa etnografica ha di produrre un sapere plausibile sulle società e sulle culture che gli antropologi studiano.[2]

Alle Trobriand Malinowski inaugurò quella che la tradizione disciplinare ha definito «osservazione partecipante», un apparente *nonsense* nel quale pare condensarsi la stessa natura dell'impresa antropologica, tanto come esperienza individuale quanto come progetto intellettuale. Malinowski si sforzò, per quanto gli era possibile, di prendere parte alla vita dei trobriandesi, i quali vivevano prevalentemente di agricoltura e compivano lunghe spedizioni via mare da isola a isola allo scopo di intrattenere scambi cerimoniali ed economici anche con gli abitanti di altri arcipelaghi. Vivendo a contatto con gli isolani, Malinowski ebbe modo di seguirne da vicino le attività nei campi, di studiarne la magia degli orti e quella praticata in occasione della costruzione delle canoe adibite alle lunghe e rischiose traversate oceaniche. Fu soprattutto in *Argonauts of the Western Pacific* del 1922 e in *Coral Gardens and Their Magic* del 1935[3] che Malinowski illustrò questi aspetti della vita trobriandese, aspetti che studiò cercando di mettere a punto una pratica di osservazione «partecipante» la quale, nelle sue intenzioni, avrebbe dovuto porre l'etnografo in condizione di

> afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo [...] Studiare le istituzioni, i costumi e i codici, o studiare il comportamento e la mentalità senza il desiderio soggettivo di provare di cosa vive questa gente, di rendersi conto di che è fatta la loro felicità, significa, a mio parere, perdere la più grande ricompensa che si possa sperare di ottenere dallo studio dell'uomo.[4]

[2] Vedi ad esempio il saggio di Clifford Geertz *Dal punto di vista dei nativi: sulla natura della comprensione antropologica* (1974), in Id., *Antropologia interpretativa*, trad. it., Il Mulino, Bologna. Sul ruolo e sul «posizionamento» dell'antropologo nei confronti dei suoi interlocutori, e sugli effetti di questi aspetti del lavoro sul campo sul piano della ricerca etnografica si vedano i saggi contenuti nel volume a cura di Ugo Fabietti *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Carocci, Roma 1998.

[3] *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, London 1922 (trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Newton Compton, Roma 1973); *Coral Gardens and Their Magic*, 2 voll., Allen and Unwin, London 1935.

[4] Malinowski, *Argonauts* cit., p. 25.

3. Il «desiderio soggettivo di provare di cosa vive questa gente» non poteva che essere, almeno in parte, l'eco degli studi di «psicologia primitiva» compiuti da Malinowski a Lipsia sotto la direzione di Wilhelm Wundt tra il 1909 e il 1910, ossia un anno prima di trasferirsi in Gran Bretagna. Ma alla psicologia doveva seguire la psicoanalisi. Malinowski era già in Nuova Guinea quando C. G. Seligman, sotto la cui guida aveva studiato antropologia a Londra, gli inviò alcuni testi di Sigmund Freud. Malinowski rimase estremamente colpito dalle teorie freudiane, e in particolare da quelle sul complesso edipico. Egli cominciò così a concepire l'idea di un «confronto» tra il quadro di articolazione degli affetti nella società occidentale, «patriarcale», e quello caratteristico della società «matriarcale» trobriandese.

Fu tuttavia solo negli anni 1924 e 1925 che Malinowski pubblicò in due articoli le sue riflessioni sull'argomento.[5] Questi lavori suscitarono la reazione degli psicoanalisti, in risposta ai quali Malinowski diede alle stampe, nel 1927 e quando ormai era un'autorità in campo antropologico, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*.

Secondo la teoria freudiana il «complesso di Edipo» comporta il desiderio sessuale del figlio per il genitore del sesso opposto e quello di eliminare il genitore dello stesso sesso. Per Freud questo è l'evento centrale della storia umana. In *Totem e tabù* del 1913[6] Freud costruì, attorno al complesso d'Edipo, una teoria della nascita del totemismo e dell'esogamia, in pratica della cultura. Nell'orda primordiale i fratelli avrebbero ucciso il padre che impediva loro di accedere alle donne del gruppo. Dopo averlo soppresso lo avrebbero divorato. Tuttavia, assaliti dal senso di colpa, i fratelli avrebbero fatto del padre il loro totem (che altro non sarebbe se non la trasfigurazione del padre) e si sarebbero vietati l'accesso sessuale alle donne dell'orda. Il questo modo il padre, una volta morto, sarebbe diventato ancora più forte di quando era vivo. La «legge del padre» avrebbe infatti obbligato gli uomini a rispettare il tabù alimentare nei confronti del proprio totem, o divinità ancestrale, e il tabù dell'incesto.

[5] Il primo è *Mutterrechtliche Familie und Ödipus-Komplex. Eine psychoanalytische Studie*, in «Imago», x, 2/3, 1924, pp. 228-77, uscito anche in inglese nello stesso anno con il titolo *Psychoanalysis and Anthropology*, in «Psyche», iv (aprile), pp. 293-332. Il secondo articolo è invece *Complex and Myth in Mother-Right*, in «Psyche», v (gennaio), pp. 194-216. Questi due articoli costituiscono la prima e la seconda parte rispettivamente del presente volume.

[6] S. Freud, *Totem e tabù*, trad. it. in Id., *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975.

Come tutte le teorie di Freud, anche quella edipica fu presentata da quest'ultimo come una teoria universalmente valida, e come tale venne accettata dagli psicoanalisti. A questa pretesa universalità del complesso d'Edipo Malinowski contrappose l'esperienza trobriandese.

Nella società trobriandese, sostiene Malinowski, non è rintracciabile alcun complesso d'Edipo nella forma in cui Freud lo ha presentato. In questa società, al contrario di quanto avviene in quella europea, patrilineare e nella quale l'autorità è incarnata dalla figura paterna, la discendenza viene tracciata attraverso gli individui di sesso femminile. La conseguenza di ciò è che in questa società, come in tutte quelle a discendenza matrilineare, i figli di una coppia appartengono al gruppo della madre. Un ragazzo (il ragionamento di Malinowski, come del resto quello di Freud, è «maschiocentrico») eredita dal fratello della madre, non dal padre, ed è l'autorità dello zio materno che egli deve rispettare. Il padre trobriandese è in genere un individuo con il quale il giovane intrattiene un rapporto improntato all'affetto e all'amicizia.

La conclusione di Malinowski era pertanto che, in presenza di un sistema di parentela siffatto, e in presenza di una simile dinamica intrafamiliare, il complesso edipico così come era stato delineato Freud non aveva alcuna possibilità di svilupparsi. In *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi* Malinowski intraprende infatti una lunga e meticolosa ricognizione delle differenze tra la struttura delle relazioni genitori-figli nella società europea e quella tipica della società trobriandese, producendo un quadro del «complesso matrilineare» che risulta differenziale rispetto a quello edipico e che può essere descritto nella maniera seguente.

Dato il tipo di relazioni esistente tra un giovane e il proprio padre da un lato, e lo stesso giovane e il fratello della madre dall'altro, i ragazzi trobriandesi non potevano sviluppare alcun sentimento o fantasia ostile nei confronti del genitore. Nemmeno le fantasie sessuali relative alla figura materna potevano emergere in questo contesto. Ciò che invece appariva con chiarezza era un più o meno diffuso sentimento di ostilità nei confronti dello zio materno, cioè del fratello della madre a cui spettava l'autorità sui figli della sorella. In questo modo il «complesso matrilineare» trobriandese si risolveva in una relazione conflittuale tra il giovane e lo zio materno da una parte e in una serie di fantasie sessuali messe in atto dallo stesso giovane nei confronti della sorella dall'altra. Per cui, conclude Malinowski:

Nelle Trobriand non c'è frizione tra padre e figlio [...] L'atteggiamento ambivalente di venerazione e antipatia può essere sentito da un uomo per il fratello della madre, mentre l'atteggiamento sessuale represso di tentazione incestuosa si può formare solo verso le sorelle. Applicando a entrambe le società [quella europea e quella trobriandese] una chiara ma alquanto grossolana formulazione, possiamo dire che nel complesso di Edipo c'è il desiderio represso di sopprimere il padre e sposare la madre, mentre nella società matrilineare delle Trobriand il desiderio è di sposare la sorella e uccidere lo zio materno. (pp. 74-75)

4. Una simile conclusione derivava da un modo *tutto antropologico* (e non psicoanalitico) di accostare il problema. Come tanti altri suoi contemporanei, Malinowski metteva l'accento sulle strutture parentali e le poneva al centro della costituzione delle dinamiche familiari. Accertato il carattere differenziale di tali dinamiche, Malinowski ritiene così di aver

stabilito che le teorie di Freud non solo corrispondono più o meno alla natura umana, ma che seguono strettamente le modificazioni di questa, causate dalle varie costituzioni sociali [...] non per asserire l'esistenza universale del complesso di Edipo, ma per stabilire, nell'analisi di ogni tipo di civiltà, il complesso che le è proprio. (p. 75)

In opposizione alla teoria freudiana dello sviluppo psicosessuale dell'individuo, la quale si presenta come radicata nella natura istintuale profonda (l'assassinio del padre primordiale contenuto in *Totem e tabù* non è un *evento* storico, ma solo uno scenario paradigmatico), Malinowski proponeva una lettura differente degli istinti. Per Malinowski, diversamente che per la psicoanalisi, si trattava di mostrare come «ogni tipo di civiltà» imprimesse una forma ai fattori biologici. Dopo tutto l'argomentazione di Malinowski corrispondeva a una istanza tipica dell'antropologia culturale e sociale, quella che consiste nel criticare tutte quelle spiegazioni del comportamento umano che fanno risalire quest'ultimo a fattori di tipo biologico.

Per dimostrare la validità della sua teoria del complesso matrilineare, Malinowski si basò sui dati etnografici e sull'analisi di alcuni miti raccolti di prima mano nell'arcipelago delle Trobriand e in quelli vicini. Egli appurò come nelle rappresentazioni quotidiane, nei sogni e nei miti, l'individuo «proibito» per eccellenza non fosse tanto la madre, quanto la sorella. Era quest'ultima a costituire l'oggetto delle fantasie sessuali dei trobriandesi, l'individuo femminile con cui una relazione sessuale sarebbe equivalsa a un «incesto». Fratelli e sorelle vivevano

praticamente segregati gli uni rispetto agli altri e numerosi erano i tabù che guidavano il comportamento dei primi nei confronti delle seconde e viceversa. La madre non costituiva, per i trobriandesi, l'oggetto di desiderio sessuale, così come il padre non era la figura sulla quale si concentravano le invidie e i pensieri aggressivi. Inoltre, come Malinowski stesso mise in luce, i trobriandesi non ritenevano che la gravidanza delle loro donne fosse il risultato dell'unione sessuale in quanto tale. Essi consideravano il rapporto sessuale solo un mezzo per «aprire la via» a uno spirito del lignaggio della donna che, penetrando nel suo ventre, l'avrebbe resa gravida. In questo caso, è chiaro, la funzione procreatrice del padre veniva limitata a quella di un individuo che «favorisce» ma non «determina» la nascita della prole.

5. Gli psicoanalisti di scuola freudiana, fondandosi sulla documentazione fornita dallo stesso Malinowski e in particolare sulla mancanza, nella cultura trobriandese, di un'idea di procreazione come atto derivante dall'unione sessuale di una donna con un uomo, argomentarono ancora a favore dell'universalità del complesso edipico. La concezione trobriandese della procreazione venne considerata da questi psicoanalisti come la conferma stessa della presenza del complesso di Edipo presso i trobriandesi, anzi di una presenza talmente forte che aveva addirittura bisogno di essere rimossa attraverso la negazione del ruolo paterno nella procreazione. Questo è proprio quanto sostenne Ernest Jones in un lavoro del 1924.[7] Jones considerava infatti il complesso matrilineare come uno «spostamento» del complesso edipico, un mezzo per distogliere l'ostilità del ragazzo nei confronti del padre e indirizzarla sullo zio materno. Lo stesso sistema a discendenza matrilineare si presentava, secondo Jones, come il risultato dello spostamento. Insomma, mentre per Malinowski erano la società e la cultura a modellare le relazioni e di conseguenza i sentimenti tra i membri del nucleo familiare, per Jones erano l'istinto e la sua elaborazione a determinare la struttura delle relazioni sociali.

In questo caso la rimozione del complesso edipico sarebbe stata alla base dell'esistenza di una struttura di rapporti sociali fondata sulla di-

[7] E. Jones, *Mother Right and the Sexual Ignorance of Savages*, in «International Journal of Psychoanalysis», VI (2), 1925, pp. 109-30.

scendenza matrilineare e sull'autorità del fratello di una donna sulla prole di quest'ultima.

Altri psicoanalisti antropologi, come ad esempio Géza Róheim, rigettarono la teoria di Malinowski sulla base del fatto che questi non era in grado, in quanto privo di una formazione psicoanalitica tanto sul piano pratico quanto teorico, di esprimersi seriamente in materia di complesso edipico.[8] Tuttavia la loro ricerca di una conferma alle teorie freudiane non ha potuto fondarsi su sedute psicoanalitiche analoghe a quelle che essi erano in grado di condurre in ambienti «occidentali» né, tanto meno, su soggetti appartenenti a culture «matrilineari» come quella trobriandese. Le accuse mosse dagli psicoanalisti a Malinowski sono parse spesso più una «difesa della corporazione», come nel caso di Róheim, che non un complesso di argomentazioni etnograficamente fondate. Per questo motivo la loro avversione nei confronti di Malinowski sembra risolversi più una *petitio principii*, come nel caso di Jones, che non in una confutazione puntuale delle sue tesi. A questo proposito è stato detto giustamente che

> bisogna senz'altro ritenere che una condizione *sine qua non* per verificare un modello [...] sia una conoscenza approfondita e fine del modello stesso, ma un'obiezione può risultare vuota qualora essa si riduca a dichiarazioni del tipo «solo noi praticanti autorizzati possiamo esprimere giudizi sulla fede». Nel caso delle critiche freudiane a Malinowski vi è forse un po' di tutte e due le cose.[9]

6. Nel corso degli anni quaranta, quando ormai Malinowski era scomparso (morì infatti negli Stati Uniti, a Yale, nel 1942), alcuni psicoanalisti «neofreudiani» sostennero che il complesso matrilineare da lui delineato doveva essere interpretato in base a una teoria della «divisione» dei ruoli. Secondo Erich Fromm, ad esempio, la relazione affettiva e confidenziale tra il ragazzo e il padre, e quella improntata a timore e autorità tra il ragazzo stesso e lo zio materno, potevano essere lette in questo senso, e cioè che le caratteristiche che nel padre

[8] «Figuriamoci! Uno [Malinowski] che riconosce di non avere mai analizzato personalmente un sogno – per l'ovvia ragione che non saprebbe come fare – si permette di *verificare* la teoria di Freud» (G. Róheim, *Psychoanalysis of Primitive Culture Types*, in «International Journal of Psychoanalysis», XIII, 1932, p. 7).

[9] M. M. Suàrez-Orozco, *Remaking Psychological Anthropology*, in M. M. Suàrez-Orozco e G. L. Spindler, *The Making of Psychological Anthropology II*, Harcourt Brace College Publishers, Forth Worth (Tex.) 1994, p. 34.

freudiano si presentavano congiunte, alle Trobriand erano invece distribuite tra il padre e lo zio materno. Il padre, con il quale esisteva un rapporto amichevole, era in realtà colui che aveva relazioni sessuali con la madre del giovane mentre lo zio materno, con cui vi era un rapporto improntato a timore e ostillità, non era affatto il «concorrente» sessuale del ragazzo.[10]

Alla luce dei dati portati da Malinowski a sostegno della sua tesi, il complesso d'Edipo, così come si configurava nella società europea, doveva essere considerato più come il risultato di un'ostilità provata nei confronti del padre in quanto figura autoritaria che non in quanto individuo rivale sul piano sessuale. In questo senso veniva implicitamente confermata la tesi di partenza di Malinowski, quella secondo cui il complesso d'Edipo non poteva trovare un riscontro universale, in quanto era frutto di un particolare sistema di relazioni sociali e di sentimenti che di quelle relazioni erano l'espressione. Questa prospettiva è stata ripresa, sebbene con sfumature differenti, da Robert Paul, uno degli antropologi psicoanalisti che nel corso degli anni settanta hanno ravvivato il dibattito avviato da Malinowski. Scrive infatti Paul:

> Ciò che distingue le culture non è la presenza di tutte queste emozioni [affetto, autorità], le quali sono presenti comunque, ma è piuttosto la maniera in cui queste emozioni sono distribuite simbolicamente, e quali mezzi vengono adottati per poterle esprimere e per risolvere i conflitti intrinseci che esse generano.[11]

Nel 1982 l'antropologo Melford Spiro riprese il filone critico nei riguardi del lavoro di Malinowski.[12] Attraverso un'analisi dettagliata dei materiali raccolti da quest'ultimo, Spiro pervenne alla conclusione che fra i trobriandesi il complesso di Edipo era ben radicato. Spiro si concentra su ciò che egli chiama «modello del padre assente» nella vita proiettiva dei trobriandesi (miti, credenze relative alla procreazione e, naturalmente, sogni).

Spiro interpreta la mancanza della figura paterna dai miti e dai sogni degli isolani come un segno del fatto che l'Edipo è, presso costoro, tanto forte da dover essere negato in tutti i settori dell'attività proiettiva. Egli ritiene di poter rintracciare nondimeno una presenza pater-

[10] E. Fromm, *The Oedipus Complex and the Oedipus Myth*, in R. N. Anshen (a cura), *The Family: Its Function and History*, Harper &Row, New York 1949.

[11] R. Paul, *Did the Primeval Crime Take Place?*, in «Ethos», IV, 1976, p. 348.

[12] M. Spiro, *Oedipus in the Trobriands*, The University of Chicago Press, Chicaco 1982 (ristampato da Transaction, New Brunswick, N.J., nel 1993).

na nel mito di Tuvada, un eroe culturale trobriandese di cui Malinowski stesso aveva raccolto le gesta.[13] In questo mito il giovane Tuvada, nato da madre vergine (quindi assenza del padre) sconfigge il mostro cannibale Dakonikan che Spiro interpreta come una figura paterna castrante. Importa considerare invece ciò che, per Malinowski, il mostro Dakonikan poteva rappresentare. Secondo Malinowski, infatti, il mostro cannibale effettivamente «potrebbe rappresentare il padre e marito». Tuttavia, prosegue Malinowski,

> se così fosse la leggenda in questione sarebbe quanto mai interessante per mostrare come l'impronta prevalente di una cultura modella e trasforma persone e situazioni, per adattarle alla propria struttura sociologica. (p. 98)

Il fatto che la figura paterna in quanto tale sia comunque assente dal mito di Tuvada, come da altri miti, è per Spiro la prova che

> il padre trobriandese è inconsciamente considerato (tra altre cose) come una figura terrificante nei cui confronti il figlio, dal canto suo, nutre desideri assassini. Se è così, ciò starebbe a indicare la ragione per cui il padre in quanto tale è assente dal mito, dal momento che i desideri di padre e figlio di sopprimersi l'un l'altro sarebbero troppo minacciosi per poter essere riconosciuti, anche quando fossero attribuiti a dei personaggi mitici.[14]

7. Non è difficile riconoscere, nelle posizioni di Melford Spiro, la stessa linea adottata alcuni decenni prima da Ernest Jones, con la differenza che il primo non si arresta alla ignoranza relativa al ruolo fecondante del padre, ma estende la sua analisi ad altri aspetti della sfera proiettiva della vita psichica dei trobriandesi, ossia ai sogni e ai miti. Infatti, nella sua analisi conclusiva Spiro interpreta il modello del padre assente come una prova della presenza del complesso d'Edipo anche alle Trobriand:

> Poiché il padre è assente dai tre domini [funzione procreatrice, sogni, miti] in cui dovremmo senz'altro aspettarci la sua presenza, e poiché, in tutti questi tre domini, l'assenza del padre è plausibilmente spiegabile come un'indicazione dell'ostilità del figlio nei suoi confronti, il fatto che questa ostilità sia contrastata mediante repressione, negazione ed esclusione del padre suggerisce che l'ostilità del figlio nei confronti del padre alle Trobriand è di una intensità superiore al normale. Inoltre, l'analisi dell'assenza paterna in due di questi domini – ma specialmente in quello della riproduzione –

[13] Vedi oltre, pp. 96-98.
[14] Spiro, *Oedipus in the Trobriands* cit., p. 53.

suggerisce che l'ostilità del figlio trobriandese è edipica nelle sue motivazioni e spiegherebbe l'apparente anomalia dell'ostilità nei confronti di un padre che, lungi dall'essere autoritario e punitivo, è piuttosto gentile e affettuoso. Detto altrimenti, il padre gentile è il *pater* nei confronti del quale il figlio nutre, da parte sua, teneri sentimenti. Lo stesso padre, tuttavia, è anche genitore e amante della madre, ed è nei suoi confronti [...] che è diretta l'ostilità del figlio. Insomma, l'analisi suggerisce che, contrariamente alle pretese di Malinowski, alle Trobriand esistono realmente «tracce» di un complesso di Edipo represso.[15]

Queste affermazioni sono naturalmente criticabili. È infatti discutibile la tesi secondo cui l'assenza della figura paterna nella vita proiettiva dei trobriandesi indicherebbe la presenza, nella vita psichica di questi ultimi, di un complesso come quello edipico. Marcelo Suàrez-Orozco[16] ha segnalato che alla conclusione di Spiro potrebbe essere rivolta esattamente la stessa accusa di «inconsequenzialità» rivolta da Claude Lévi-Strauss alle stesse teorie freudiane a proposito dello studio dei miti. Scrive Lévi-Strauss:

L'interpretazione [della psicoanalisi] diventa troppo semplice: se una certa mitologia attribuisce eccessiva importanza a una certa figura, diciamo una nonna cattiva, si affermerà che in quella società le nonne sono realmente cattive e che la mitologia riflette la struttura sociale e le relazioni sociali; se però i dati empirici sono in contraddizione con questo quadro, si dichiara subito che il fine della mitologia è quello di fornire una specie di via d'uscita ai sentimenti repressi. Qualunque sia la situazione, un fine dialettico troverà sempre la via per far valere l'idea che un significato è stato individuato.[17]

8. La questione della presenza o meno dell'Edipo non può essere considerata in base a una prospettiva che fa del complesso delineato da Freud un universale «ad ogni costo», o in base a quella, opposta, che ne nega la base istintuale del complesso. L'Edipo pare piuttosto essere una «configurazione» culturalmente modellata dalla forma delle relazioni sociali che sono tipiche di una certa società o cultura. Nel suo libro del 1927 Malinowski non negò gli assunti della teoria freudiana, ma li riconsiderò alla luce di una prospettiva sociologica che, nelle sue intenzioni, doveva contribuire a far valere il principio secon-

[15] *Ibid.*, p. 73.
[16] Suàrez-Orozco, *Remaking Psychological Anthropology* cit. p. 36.
[17] C. Lévi-Strauss, *The Structural Stydy of Myth*, in P. Bohannan e M. Glazer (a cura), *High Points in Anthropology*, Knopf, New York 1973, p. 410.

do il quale il comportamento e la sfera dei sentimenti presenti in una società sono il frutto di una vita culturale e non dell'istinto. Malinowski non negò certo la presenza dell'istinto ma, al contrario dei freudiani ortodossi, ritenne che esso si delineasse secondo paradigmi diversi perché culturalmente differenti. Ciò che premeva a Malinowski, come del resto a tutta l'antropologia, era di «fare spazio alla diversità», e mostrare «in qual modo il complesso dipenda da alcuni elementi della vita familiare e della morale sessuale» (p. 75), vita e morale che non sono sempre e ovunque gli stessi.

U. F.

Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi

Dopo avere per tanto tempo ignorato gli impulsi per dedicarsi alle sensazioni, la moderna psicologia tende ora a elaborare un inventario descrittivo delle attività istintive. C'è qui un indubbio progresso. Ma quando si tenta di spiegare complessi eventi della vita sociale e personale facendo diretto riferimento a queste forze naturali, la spiegazione si fa imprecisa e sforzata [...]
Prima di esser in grado di discutere l'elemento psicologico nella società, dobbiamo sapere delle condizioni sociali che hanno trasformato le attività originarie in disposizioni definite e significative. È questo il vero significato della psicologia sociale [...] La natura umana offre la materia prima, ma l'abitudine fornisce il meccanismo e i disegni [...] L'uomo è una creatura d'abitudini, non di ragione e nemmeno d'istinti.
La trattazione che del sesso fanno gli psicoanalisti è molto istruttiva, in quanto mostra in modo palmare sia le conseguenze di una semplificazione artificiosa che la trasformazione di risultati sociali in cause psichiche. Gli scrittori, di solito maschi, dissertano della psicologia femminile come se trattassero di un universale ente platonico [...] Essi considerano fenomeni, che sono sintomi peculiari della civiltà dell'Occidente oggi, quasi fossero gli sforzi necessari di fissi impulsi nativi dell'umana natura.

John Dewey, *Human Nature and Conduct*

Prefazione dell'autore

La dottrina della psicoanalisi ha avuto negli ultimi dieci anni uno sviluppo sorprendente, acquistando il favore popolare ed esercitando sempre maggiore influenza sulla letteratura, la scienza e l'arte contemporanee. È stata, infatti, per qualche tempo la mania di moda. Molti sciocchi rimasero, così, profondamente impressionati e molti pedanti furono offesi e delusi. L'autore appartiene senza dubbio alla prima categoria, perché per un certo tempo è rimasto influenzato oltre i limiti dell'obiettività dalle teorie di Freud e Rivers, Jung e Jones. Ma la pedanteria rimarrà sempre la passione dominante dello studioso: e presto la riflessione doveva raffreddare gli entusiasmi iniziali.

L'attento lettore di questo modesto volume potrà seguire tale processo in tutte le sue fasi. Non voglio, tuttavia, che si creda a un drammatico voltafaccia. Non sono mai stato in alcun modo seguace dei metodi psicoanalitici, o sostenitore della teoria psicoanalitica; e ora, per quanto insofferente delle esorbitanti imposizioni della psicoanalisi, dei suoi argomenti caotici e della sua complicata terminologia, devo almeno riconoscere di esserle profondamente indebitato per lo stimolo e il prezioso contributo di insegnamenti fornitomi circa alcuni aspetti della psicologia umana.

La psicoanalisi ci ha introdotto nel mezzo di una teoria dinamica della mente, ha fatto compiere allo studio dei processi mentali una svolta concreta, ci ha spinto a concentrare l'attenzione sulla psicologia del fanciullo e sulla teoria dell'individuo. Ultimo, ma non meno importante, è il vantaggio di averci portato a considerare gli aspetti della vita umana non ufficiali e non riconosciuti.

La franca considerazione del sesso e di varie vergognose bassezze e

vanità umane – che costituisce il motivo per cui la psicoanalisi è per lo più odiata e riprovata – è, secondo me, di grandissimo valore per la scienza, e dovrebbe rendere la psicoanalisi particolarmente cara a chi studia l'uomo; cioè a chi osserva il proprio soggetto senza inconcludenti e vani orpelli e anche senza la foglia di fico. Come allievo e seguace di Havelock Ellis, non sarò io ad accusare Freud di pansessualismo; tuttavia non sono affatto d'accordo con lui sul modo di considerare gli impulsi sessuali. Né accetterò i suoi punti di vista con riserva, col diritto di lavarmi virtuosamente le mani del fango di cui sono coperte. L'uomo è un animale e, come tale, è talvolta impuro, e l'antropologo onesto deve tener conto di questo fatto. Le lagnanze dello studioso nei confronti della psicoanalisi non sono dovute al fatto che essa ha trattato le cose sessuali francamente e con la dovuta importanza, ma al fatto che le ha trattate male.

Per quel che riguarda la complessa storia di questo volume, avverto che le prime due parti furono scritte molto prima del resto. Molte idee buttate giù in esse mi vennero mentre ero impegnato a studiare su un arcipelago corallino la vita delle comunità melanesiane. Gli insegnamenti dell'amico prof. C. G. Seligman, e alcune opere da lui gentilmente indicatemi mi spinsero a riflettere sul modo nel quale il complesso di Edipo e altre manifestazioni dell'inconscio possono mostrarsi in una società fondata sul diritto matrilineare. Le osservazioni effettive sul complesso matrilineare presso i Melanesiani, per quanto io ne sappia, sono la prima applicazione della teoria psicoanalitica all'indagine sulla vita dei selvaggi e, come tali, esse possono presentare un certo interesse per lo studioso dell'uomo, della sua mente e della sua civiltà. Le mie conclusioni sono espresse in una terminologia più psicoanalitica di quel che preferirei oggi. Però, in effetti, non vado molto oltre termini quali «complesso» e «rimozione» e li uso entrambi in senso assolutamente limitato ed empirico.

Man mano che il mio esame proseguiva, mi trovavo sempre meno incline ad accettare interamente le conclusioni di Freud e ancor meno quelle di qualsiasi specie e sottospecie di psicoanalisi. Come antropologo, sento particolarmente che le ambiziose teorie che riguardano i selvaggi, le ipotesi sulle origini delle istituzioni umane e i ragguagli sulla storia della civiltà dovrebbero basarsi su una profonda conoscenza della vita primitiva, nonché degli aspetti consci o inconsci della mente umana. Dopo tutto, né il matrimonio di gruppo, né il totemismo, né

l'usanza di evitare la suocera (il tabù della suocera), né la magia s'incontrano nell'«inconscio»; questi son tutti concreti fatti sociologici e culturali e la loro trattazione teorica richiede un tipo di esperienza che non può essere acquisito in un gabinetto di consultazione. Mi son potuto convincere che la mia diffidenza non era ingiustificata attraverso un attento esame delle opere di Freud *Totem e tabù* (1912-13) e *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), del *Totemismo australiano* di Róheim e dei lavori antropologici di Reik, Rank e Jones. Quanto alle mie conclusioni, il lettore le troverà nella terza parte di questo libro.

Nell'ultima parte del lavoro, ho cercato di esporre le mie concezioni positive sull'origine della civiltà. Ho tracciato qui un profilo dei mutamenti che deve aver subito la natura animale della specie umana sotto le eccezionali condizioni impostele dalla civiltà. In modo particolare ho cercato di mostrare che le repressioni degli istinti sessuali e alcune specie di «complessi» devono esser sorti come un prodotto mentale collaterale della creazione della civiltà.

L'ultima parte del libro, *Istinto e cultura*, è secondo me la più importante e al tempo stesso la più discutibile. Dal punto di vista psicologico, almeno, è un lavoro di pionieri, un tentativo di esplorare un campo, in cui non ci sono ancora specialisti, fra la scienza dell'uomo e quella degli animali. Senza dubbio la maggior parte delle mie argomentazioni dovrà esser ripresa, ma credo che queste argomentazioni faranno sorgere importanti questioni che, prima o poi, dovranno esser prese in considerazione dallo studioso di biologia e di psicologia animale, come anche dallo studioso delle civiltà.

Per quanto concerne le informazioni relative alla psicologia animale e alla biologia, ho dovuto far capo a opere di carattere generale: mi sono valso soprattutto dei lavori di Darwin e di Havelock Ellis, di Lloyd Morgan, Herrick e Thorndike, di Heape e Köhler, di Pyecroft, e delle notizie che si trovano nelle opere sociologiche di Westermarck, Hobhouse, Espinas e altri. Non ho citato dettagliatamente nel testo i relativi lavori e desidero far conoscere qui il mio debito verso tali opere; principalmente verso quelle di Lloyd Morgan, il cui concetto di *istinto* mi sembra il più esatto e le cui osservazioni ho trovato maggiormente utili. Mi sono accorto troppo tardi che c'è qualche discordanza fra l'uso da me fatto dei termini «istinto» (*instinct*) e «abitudine» (*habit*) e quello di Lloyd Morgan, e fra i concetti di «plasticità degli istinti» (*plasticity of instincts*) che rispettivamente abbiamo. Credo, tuttavia,

che ciò non indichi alcuna seria divergenza di opinioni. Penso anche che la civiltà introduca una nuova dimensione nella plasticità degli istinti e che lo studioso di psicologia animale possa trarre profitto dalla conoscenza del contributo apportato al problema dall'antropologo.

Sono stato molto incoraggiato nella preparazione di questo volume e aiutato nell'esposizione degli argomenti dai miei amici: signora Brenda Seligman di Oxford, R.H. Lowie e prof. Kroeber dell'Università di California, signor Firth (Nuova Zelanda), dott. W.A. White di Washington; dott. H.S. Sullivan di Baltimore, prof. Herrick dell'Università di Chicago, dott. Ginsberg della Scuola di Economia di Londra, dott. G.V. Hamilton e dott. S.E. Jelliffe di New York, dott. Miller di Harley Street, signore e signora Jaime de Angulo di Berkeley (Cal.), signor C.K. Ogden di Cambridge, prof. Radcliffe-Brown di Cape Town e Sydney e signor Lawrence K. Frank di New York. Il lavoro di ricerche su cui si basa questo libro è stato reso possibile dalla generosità del signor Robert Mond.

Il mio amico Paul Khuner di Vienna, a cui quest'opera è dedicata, mi è stato di grandissimo aiuto con le sue competenti critiche, che mi hanno chiarito le idee su questo argomento e su molti altri.

B.M.

Febbraio 1927

Parte prima

La formazione di un complesso

1.

Il problema

La psicoanalisi ebbe nascita dalla pratica medica e le sue teorie sono principalmente psicologiche, ma essa è in stretto rapporto con due altre branche del sapere, la biologia e la sociologia. Uno dei suoi meriti principali è forse quello di costituire un altro anello fra queste tre divisioni della scienza dell'uomo. Le concezioni psicologiche di Freud – le sue teorie sul conflitto, sulla repressione, sull'inconscio, sulla formazione dei complessi – costituiscono la parte più elaborata della psicoanalisi e ne esauriscono il campo. La dottrina biologica – il trattamento della sessualità e le relazioni di questa con gli altri istinti, il concetto della libido e le sue trasformazioni – sono una parte della teoria molto meno completa, meno esente da contraddizioni e lacune, e più soggetta a critiche, in parte non giuste e in parte giustificate. L'aspetto sociologico, che qui soprattutto ci interessa, richiederà la maggior attenzione. Però è abbastanza curioso che, benché la sociologia e l'antropologia abbiano fornito molti dati alla psicoanalisi e benché la dottrina del complesso edipico abbia un chiaro aspetto sociologico, questo aspetto non abbia ricevuto che un minimo di attenzione.

La dottrina psicoanalitica è essenzialmente una teoria dell'influenza della vita familiare sulla mente umana. Ci mostra come le passioni, gli sforzi e i conflitti del fanciullo nei riguardi del padre, della madre, dei fratelli e delle sorelle sbocchino nella formazione di certi atteggiamenti mentali permanenti o in sentimenti verso di essi, sentimenti che, vivi in parte nella memoria, in parte immersi nell'inconscio, influenzano la vita successiva dell'individuo nelle sue relazioni con la società. Uso il vocabolo «sentimento» nel senso tecnico ad esso attribuito da A. F. Shand, con tutte le importanti connessioni che ha ricevuto nella teoria sulle emozioni e sugli istinti formulata da questo autore.

La natura sociologica di questa dottrina è evidente: l'intero dramma freudiano si svolge in un determinato tipo di organizzazione sociale, nel ristretto ambito della famiglia composta del padre, della madre e dei figli; così il *complesso familiare*, il più importante fatto psicologico secondo Freud, è dovuto all'azione di un certo tipo di aggruppamento sociale sulla mente umana. Inoltre, lo stampo mentale ricevuto da ogni individuo in gioventù esercita ulteriori influenze sociali in quanto lo predispone alla formazione di certi legami e ne modella le disposizioni ricettive e il potere creativo entro il dominio della tradizione, dell'arte, del pensiero e della religione.

Così, il sociologo sente che per esaminare psicologicamente il complesso si dovrebbero aggiungere due capitoli sociologici: un'introduzione, con una trattazione della natura sociologica delle influenze familiari, e un epilogo contenente l'analisi delle conseguenze che il complesso ha per la società. Due problemi sorgono, quindi, per il sociologo.

Primo problema. Se la vita familiare è così determinante per la mentalità umana, le sue caratteristiche richiederanno maggior attenzione, poiché effettivamente la famiglia non è la stessa in tutte le società umane. La sua costituzione varia grandemente col livello di sviluppo del popolo e col carattere della civiltà di questo, e non è lo stesso nei differenti strati di una stessa società. Secondo le teorie in voga anche oggi fra gli antropologi, la famiglia è cambiata enormemente durante lo sviluppo dell'umanità, passando dalle prime forme promiscue, basate sul comunismo sessuale ed economico, alla «famiglia di gruppo» basata sul «matrimonio di gruppo», alla «famiglia consanguinea» basata sul «matrimonio Punalua», attraverso la *Grossfamilie* e la parentela di clan, sino alla sua forma ultima che è quella attuale: la famiglia individuale basata sul matrimonio monogamico e la *patria potestas*. Ma indipendentemente da tali costruzioni antropologiche, che utilizzano pochi fatti per creare molte ipotesi, non c'è dubbio che osservando effettivamente i selvaggi dei nostri tempi si possono riscontrare grandi varianti nella costituzione della famiglia. Vi sono differenze che dipendono dalla distribuzione del *potere*, il quale, investito in varia misura nel padre, dà luogo a varie forme di patriarchia, o investito in varia misura nella madre dà luogo alle varie suddivisioni del diritto materno. Vi sono considerevoli divergenze nella maniera di calcolare e considerare la *discendenza* – matrilineare basata sull'ignoranza della paternità e patrilineare malgrado quest'ignoranza, patrilineare dovuta

al potere e patrilineare dovuta a motivi economici. Oltre a ciò, svariate differenze nella scelta della residenza, nella costruzione delle case, nelle fonti di alimenti, nella divisione del lavoro e così via alterano di molto la costruzione della famiglia fra le varie razze e i vari popoli dell'umanità.

Sorge perciò il problema: i conflitti, le passioni e i legami nella famiglia variano con la loro costituzione o rimangono gli stessi in tutto il genere umano? Se variano, come in effetti succede, vuol dire che il complesso nucleare della famiglia non può restare costante in tutte le razze e i popoli della terra, ma deve variare a seconda della costituzione della famiglia. Compito principale della teoria psicoanalitica è perciò di studiare i limiti delle variazioni, di individuare la formula appropriata e infine di discutere i tipi caratteristici della costituzione familiare e stabilire le forme corrispondenti del complesso nucleare.

Questo problema, se si fa una sola eccezione,[1] non è stato mai sollevato, o almeno non è stato mai sollevato in maniera esplicita e diretta. Il solo complesso conosciuto dalla scuola freudiana e ritenuto da essa universale – mi riferisco al complesso edipico – corrisponde sostanzialmente alla nostra famiglia ariana patrilineare con la *patria potestas* ben sviluppata, sostenuta dal diritto romano e dalla morale cristiana e accentuata dalle moderne condizioni economiche della borghesia benestante. Eppure si sostiene ancora che questo complesso esiste in ogni società barbarica o selvaggia. Certamente ciò non può essere esatto, e una dettagliata discussione del primo problema ci mostrerà quanto questa supposizione sia lontana dal vero.

Secondo problema. Qual è la natura dell'influenza del complesso familiare sulla formazione di miti, leggende e fiabe, su certi tipi di usanze selvagge e barbariche, su certe forme di organizzazione sociale, e su certe conquiste della cultura materiale? Questo problema è stato chiaramente riconosciuto dagli psicoanalisti che hanno applicato i loro princìpi allo studio del mito, della religione e della cultura. Ma la teoria di come la costituzione della famiglia influenzi la cultura e la società attraverso le forze del complesso familiare non è stata elaborata correttamente; la maggior parte delle teorie che concernono questo

[1] Mi riferisco a *The Psycho-Analitic Study of the Family* di J. C. Flügel, che, benché scritto da uno psicologo, è orientato completamente in senso sociologico. Gli ultimi capitoli di quest'opera, in particolar modo il 15 e il 17, si accostano molto al presente problema, per quanto l'autore non lo formuli esplicitamente.

secondo problema ha bisogno di una revisione dal punto di vista sociologico. D'altro canto, le soluzioni concrete degli attuali problemi mitologici, offerte da Freud, Rank e Jones, sono molto più ragionevoli che non il loro principio generale secondo cui «il mito è il sogno secolare della stirpe».

La psicoanalisi, mettendo in rilievo il fatto che l'interesse dell'uomo primitivo è accentrato su se stesso e sulla gente circostante ed è di natura concreta e dinamica, ha gettato le basi esatte della psicologia primitiva, finora immersa spesso nella falsa concezione di uno spassionato interesse dell'uomo per la natura e per le speculazioni filosofiche sul proprio destino. Ma per l'ignoranza del primo problema, nonché per la tacita presunzione che il complesso edipico esista in tutti i tipi di società, alcuni errori si son potuti insinuare nei lavori etnologici degli psicoanalisti. Per questo essi non possono raggiungere risultati esatti quando cercano di rintracciare il complesso edipico, di carattere essenzialmente patriarcale, in una società matrilineare; o quando si soffermano sull'ipotesi del matrimonio di gruppo o della promiscuità, come se non fossero necessarie particolari attenzioni quando ci si accosta ad ambienti così totalmente estranei a quelli che hanno portato alla costituzione della nostra forma di famiglia, quale è nota alla pratica psicoanalitica. Preso da tali contraddizioni, lo psicoanalista che costruisce teorie antropologiche fa un'ipotesi fantastica, cerca un tipo di orda primitiva, o un prototipo preistorico del sacrificio totemico o un carattere onirico del mito, concetti tutti incompatibili con i princìpi fondamentali della psicoanalisi stessa.

La prima parte di questo lavoro è essenzialmente un tentativo di discutere il primo problema: la dipendenza del complesso nucleare dalla costituzione della famiglia, basandoci su fatti osservati direttamente fra i selvaggi. La trattazione del secondo problema è oggetto della seconda parte del volume, mentre nelle ultime due parti gli stessi argomenti sono presentati in generale.

2.

La famiglia nel diritto paterno e nel diritto materno

Il modo migliore per esaminare il primo problema – in qual modo cioè il «complesso familiare» viene influenzato e modificato dalla costituzione della famiglia in una data società – è di entrare praticamente nella questione, seguire la formazione del complesso nello svolgimento della vita familiare tipica; e farlo comparativamente nel caso di civiltà differenti. Non mi propongo qui di passare in rassegna tutte le forme di famiglia umana, ma ne paragonerò in particolare due tipi, che conosco per averli personalmente osservati: la famiglia patrilineare della civiltà moderna e la famiglia matrilineare di certe comunità insulari della Melanesia nord-occidentale. Questi due casi, d'altronde, rappresentano forse i due tipi di famiglia più radicalmente differenti che siano conosciuti in sociologia. Saranno necessarie poche parole per presentare gli isolani delle Trobriand della Nuova Guinea nord-orientale (o Melanesia nord-occidentale), che formeranno uno dei termini di paragone accanto alla nostra cultura.

Questi indigeni sono matrilineari, cioè vivono secondo un sistema sociale nel quale la parentela viene calcolata soltanto attraverso la madre, e la successione e l'eredità avvengono in linea femminile. Ciò significa che il figlio o la figlia appartengono alla famiglia, al clan e alla comunità della madre: il figlio succede nelle cariche e nella posizione sociale al fratello della madre ed eredita le proprietà non dal padre, ma dallo zio o dalla zia materna.

Ogni uomo o donna delle Trobriand arriva al matrimonio dopo un periodo infantile di giochi sessuali, seguito da una generale licenza nell'adolescenza e poi da un periodo nel quale gli amanti vivono insieme in maniera più stabile, abitando in comune con due o tre altre coppie

una «casa da scapoli». Il matrimonio, che è in genere monogamico, eccetto fra i capi che hanno più mogli, è un'unione permanente, che richiede esclusività sessuale, comunanza economica e vita domestica indipendente. A prima vista, un osservatore superficiale potrebbe credere che si tratti di un tipo di matrimonio del tutto simile al nostro. In realtà, invece, esso è del tutto differente. Per cominciare, il marito non è considerato il padre della prole nel senso da noi dato a questa espressione; fisiologicamente egli non ha nulla a che fare con la loro nascita, secondo le idee degli indigeni, che ignorano la paternità fisica. I figli, secondo la credenza indigena, vengono introdotti nell'utero materno sotto forma di spiriti piccolissimi, generalmente dallo spirito di una parente della madre.[1] Il marito deve allora proteggere e amare i piccoli, «riceverli nelle braccia quando nascono», ma essi non sono «suoi», nel senso che egli abbia partecipato alla loro procreazione.

Il padre è, così, un amico benevolo e amato, ma non un parente riconosciuto del fanciullo. È un estraneo che ha autorità per le sue relazioni personali col bambino, ma non per la sua posizione sociologica nella famiglia. Parentela reale, cioè identità di sostanza, «identità fisica», esiste soltanto attraverso la madre. Ed è il fratello della madre che è investito di autorità sui figli. Ora, questa persona, a causa del severo tabù che vieta ogni stretta relazione tra fratelli e sorelle, non può mai essere in intimità con la sorella, né, perciò, con la famiglia di questa. Essa riconosce l'autorità del fratello e si china dinanzi a lui come un suddito dinanzi a un capo, ma fra essi non possono esistere rapporti di tenerezza. I figli di lei sono tuttavia gli unici eredi e successori di lui, ed egli esercita sopra di loro una *potestas* diretta. Quando muore, i suoi beni terreni passano a loro, e durante la vita deve trasmettere loro ogni speciale abilità o competenza che possegga: danza, canto, miti, magia e arti. È lui, inoltre, che procura alla sorella e alla sua famiglia il cibo, e la maggior parte dei prodotti del suo orto va a loro. Il padre, perciò, viene considerato dai figli solo per le cure affettuose e per la tenera amicizia che li lega. Il fratello della madre rappresenta il principio di disciplina, autorità e potere esecutivo nella famiglia.[2]

[1] Cfr. B. Malinowski, *The Father in Primitive Psychology*, 1927 (trad. it. *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Newton Compton, Roma 1976) e *Baloma, Spirits of the Dead*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 1916.

[2] Per un quadro delle strane condizioni economiche in cui vivono questi indigeni cfr. i miei *Primitive Economics*, in «Economic Journal», 1921, e *Argonauts of the Western Pacific*, 1922,

Il comportamento della moglie verso il marito non è affatto servile. Essa ha le sue proprietà personali e la sua sfera d'influenza pubblica e privata. Non avviene che i figli vedano la madre oppressa dal padre. D'altro canto, il padre lavora solo in parte per mantenere la famiglia e deve provvedere principalmente alle proprie sorelle: e i ragazzi sanno che quando saranno grandi dovranno lavorare anch'essi a loro volta per le famiglie delle loro sorelle.

Il matrimonio è patrilocale: cioè la ragazza segue il marito nella di lui casa e passa alla comunità di questo, se, come generalmente accade, viene da un'altra località. I ragazzi, perciò, crescono in una comunità dove legalmente sono stranieri, non avendo diritto al suolo, né un legittimo orgoglio per le glorie del villaggio; mentre la loro patria, il loro centro tradizionale di patriottismo locale, le loro proprietà e le glorie dei loro antenati si trovano in altro luogo. Nascono strane combinazioni e confusioni da questa duplice influenza.

Sin dalla più tenera età i figli e le figlie di una stessa madre vengono separati nell'ambito familiare, in virtù del rigoroso tabù che impone che non ci siano stretti rapporti fra essi e che soprattutto nessun interesse connesso col sesso debba mai accomunarli. Così accade che, pur essendo il fratello la persona che ha autorità sulle sorelle, il tabù gli impedisce di usare di questa autorità a proposito del matrimonio di queste. La prerogativa di dare o rifiutare il consenso è, perciò, lasciata ai genitori, e il padre – o meglio il marito della madre – è la persona che ha maggiore autorità nella questione del matrimonio della figlia.

La grande differenza fra i due tipi di famiglia che ci accingiamo a paragonare comincia a farsi chiara. Nel tipo di famiglia proprio della nostra civiltà l'autorità e la potenza del marito e padre sono sostenute dalla società.[3] È in gioco anche la situazione economica: giacché è lui che provvede al mantenimento della famiglia e può – almeno teorica-

capp. 2 e 6. L'aspetto legale è stato da me ampliamente studiato in *Crime and Custom in Savage Society*, 1926 (trad. it. *Diritto e costume nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1974).

[3] Ritengo opportuno ricordare qui che, pur riferendomi alle comunità europee e americane in generale, quando parlo di «nostra» civiltà ho dinanzi a me soprattutto il tipo medio della famiglia continentale, poiché questo è stato il materiale di osservazione su cui si sono basate le conclusioni degli psicoanalisti. Io non oso profetizzare se nei più alti strati sociali delle città dell'Europa occidentale e del Nord America ci si stia movendo lentamente verso una situazione di diritto materno più vicina ai princìpi legali della Melanesia che a quelli del diritto romano e delle costumanze continentali. Se la tesi di questo volume è esatta, alcuni sviluppi moderni in materia sessuale (*petting parties* ecc.), come l'indebolimento del sistema patriarcale, dovrebbero modificare profondamente la configurazione dei sentimenti nell'ambito familiare.

mente – negarle i mezzi o elargirli generosamente. Nelle Trobriand, invece, ci troviamo di fronte a una madre indipendente il cui marito non ha niente a che fare con la procreazione dei figli e non mantiene la famiglia, non può trasmettere in eredità ai figli i propri beni e non ha socialmente alcuna autorità determinata su di essi. I parenti della madre, viceversa, hanno una grandissima importanza, specialmente il fratello, il quale è investito di autorità, procura il cibo necessario per vivere e alla morte trasmetterà le proprie sostanze ai figli della sorella. Così la vita sociale e la costituzione della famiglia sono basate su un ordinamento del tutto diverso da quello della nostra società.

Potrebbe sembrare che, mentre è interessante esaminare la vita familiare in una società matrilineare, sia superfluo intrattenersi sulla nostra, così intimamente nota a ciascuno di noi e così spesso analizzata nella recente letteratura psicoanalitica. Potremmo accettare per buono tale suggerimento, ma prima di tutto è necessario, ai fini di una esatta comparazione, individuare chiaramente i termini di paragone; e allora, con speciali metodi d'indagine antropologica, è indispensabile ridurre il materiale europeo alla stessa forma, come se fosse stato osservato con gli stessi metodi e considerato da un punto di vista antropologico. Come ho già detto, in nessuna trattazione psicoanalitica ho trovato un diretto e consistente riferimento all'ambiente sociale, e ancor meno una discussione del come il complesso nucleare e le sue cause varino a seconda del ceto della nostra società. È inoltre chiaro che i conflitti infantili non saranno gli stessi nella sontuosa *nursery* del ricco borghese, dove non si bada a spese, e nella capanna del contadino o nell'appartamento di una sola stanza del povero lavoratore. Ora, proprio per rivendicare veridicità alla dottrina psicoanalitica, sarebbe importante soffermarsi sugli strati più bassi e più rozzi della società, dove si dice pane al pane e vino al vino; dove il fanciullo si trova in costante contatto con i genitori, vivendo e mangiando nella stessa stanza e dormendo nello stesso letto; dove non intervengono «sostituti dei genitori» a complicare il quadro, né le buone maniere incidono sulla brutalità dei rapporti, dove, infine, la gelosia e le piccole controversie della vita giornaliera erompono in una dura benché repressa ostilità.[4]

[4] La mia conoscenza personale della vita, delle abitudini e della psicologia dei contadini dell'Europa orientale mi hanno permesso d'individuare profonde differenze fra le classi illetterate e quelle colte della stessa società per quanto riguarda l'atteggiamento mentale dei genitori verso i figli e viceversa.

Si può aggiungere che, quando studiamo il complesso nucleare e il suo fondo di realtà sociale e biologica allo scopo di applicarlo allo studio del folclore, il bisogno di non trascurare i contadini e le classi illetterate si fa ancora più vivo. Le tradizioni popolari traggono origine infatti da un ambiente più simile a quello dei moderni contadini o dei poveri artigiani dell'Europa centrale e orientale, che a quello dei moderni cittadini di Vienna, Londra o New York, troppo nutriti e troppo febbrilmente occupati.

Per stabilire i precisi termini di paragone dividerò la fanciullezza in periodi e tratterò ciascuno di essi separatamente, descrivendolo e paragonandolo in entrambe le società. La precisa distinzione di stadi nella storia familiare è importante per la trattazione del complesso nucleare, perché la psicoanalisi – e in ciò risiede uno dei suoi meriti principali – ha portato in luce la stratificazione della mente umana e ne ha mostrato un'approssimativa corrispondenza con gli stadi dello sviluppo del fanciullo. I distinti periodi di sessualità, le crisi, le rimozioni e le amnesie in cui alcuni ricordi vengono relegati nell'inconscio, tutte queste cose richiedono un'esatta divisione della vita del fanciullo in periodi.[5] Agli effetti di questa trattazione sarà sufficiente distinguere quattro periodi nello sviluppo del fanciullo, periodi determinati con criteri biologici e sociologici.

1) *Infanzia*: il periodo in cui il bambino dipende per il suo nutrimento dal seno materno e per la sua sicurezza dalla protezione dei genitori; in questo periodo egli non può muoversi da sé, né esprimere desideri o idee proprie. Riteniamo che questo periodo vada dalla nascita allo svezzamento. Fra i popoli selvaggi si protrae per due o tre anni almeno. Nelle comunità incivilite è molto più breve, durando generalmente circa un anno. Ma è meglio attenersi ai limiti naturali per dividere i vari stadi: il bambino in questo periodo è fisiologicamente legato alla famiglia.

[5] Sebbene nella trattazione freudiana della sessualità infantile la divisione in parecchi stadi abbia importanza fondamentale, tuttavia, nell'opera di Freud più particolareggiata sull'argomento (*Tre saggi sulla teoria sessuale*, 1905) lo schema dei successivi periodi non è tratteggiato né chiaramente né esplicitamente. Ciò rende la lettura di questo volume alquanto difficile per chi non sia specializzato in psicoanalisi e crea alcune ambiguità e contraddizioni, effettive e palesi, che personalmente non ho ancora completamente risolto. L'esposizione della psicoanalisi di Flügel (*The Psyco-Analitic Study of the Family* cit.), peraltro eccellente, soffre anch'essa di questo difetto, deplorevole soprattutto in un'opera destinata a chiarire e sistemare la dottrina. La parola «fanciullo» è usata nel volume talvolta nel senso di «bambino», altre volte in quello di «adolescente», e il senso di solito dev'essere desunto dal testo. Spero che a tal riguardo possa essere utile l'attuale trattazione.

2) *Puerizia*: il periodo durante il quale la prole, pur essendo attaccata alla madre e incapace di condurre un'esistenza indipendente, può muoversi, camminare e giocare liberamente attorno a lei. Assegneremo a questo periodo la durata di tre o quattro anni: il bambino è giunto così all'età di circa sei anni. A questo punto viene il primo distacco graduale dai legami familiari. Il bambino impara ad allontanarsi dalla famiglia e comincia a essere indipendente.

3) *Fanciullezza*: conseguimento di una relativa indipendenza, epoca in cui il ragazzo può gironzolare e giocare coi suoi coetanei. Questo è anche il periodo in cui in tutte le parti dell'umanità e in tutte le classi di ogni singola società il fanciullo comincia a essere iniziato in un modo o nell'altro come membro della comunità. Fra alcuni popoli selvaggi cominciano i riti preliminari d'iniziazione. Presso altri, e fra contadini e operai, specialmente nell'Europa continentale, il fanciullo comincia il tirocinio per la sua futura attività economica. Nell'Europa occidentale e in America, i fanciulli in questo periodo cominciano ad andare a scuola. È questo il periodo del secondo distacco dalle influenze familiari, periodo che si protrae fino alla pubertà, che ne costituisce il termine naturale.

4) *Adolescenza*: fra la pubertà fisiologica e la piena maturità sociale. In molte comunità selvagge in quest'epoca hanno luogo i principali riti d'iniziazione. In altre tribù è questa l'epoca in cui legge e ordine tribale impongono obblighi ai ragazzi e alle ragazze. Nelle moderne comunità civili è l'epoca della scuola secondaria e superiore o anche l'ultimo stadio di apprendistato della propria attività lavorativa. È questo il periodo della completa emancipazione dall'atmosfera familiare. Fra i selvaggi e negli strati sociali più bassi della nostra società, esso termina normalmente col matrimonio e con la formazione di una nuova famiglia.

3.

Il primo stadio del dramma familiare

È una caratteristica universale dei mammiferi che la prole alla nascita non sia libera e indipendente, ma debba dipendere per il nutrimento, la protezione, il calore, la pulizia e l'assistenza fisica dalle cure materne. A ciò corrispondono i vari adattamenti fisici delle madri e dei fanciulli. Fisiologicamente c'è un'appassionata attrazione istintiva della madre verso il bambino e un desiderio ardente del lattante per l'organismo materno, per il calore del suo corpo, il sostegno delle sue braccia e soprattutto per il latte e il contatto del suo seno. Da principio il rapporto è determinato dalla passione selettiva della madre, a lei è cara solo la propria prole, mentre il piccino si sentirebbe soddisfatto anche se il corpo di qualsiasi altra donna lo allattasse. Ma presto anche il fanciullo comincia a distinguere, e il suo attaccamento diviene altrettanto esclusivo e individuale come quello della madre. Così la nascita stabilisce un legame a vita fra madre e figlio.

Questo legame si basa innanzi tutto sul fatto biologico che i giovani mammiferi non possono vivere senza aiuto, e così la specie dipende per la propria sopravvivenza da uno degli istinti più forti, l'amore materno. Ma la società si affretta a intervenire e aggiungere il suo decreto, dapprima debole, alla potente voce della natura. In tutte le comunità umane, selvagge o civili, il costume, la legge e la morale, talvolta anche la religione, s'interessano del legame fra la madre e la prole in genere fin dallo stadio iniziale della gestazione. La madre, e talvolta anche il padre, deve osservare vari tabù e norme, o eseguire riti che sono connessi col benessere della nuova vita racchiusa nell'utero. La nascita è sempre un evento sociale importante, intorno al quale si costituiscono molti usi tradizionali, spesso in rapporto con la religione.

Così anche il legame più naturale e direttamente biologico, quello fra madre e figlio, ha la sua determinante sociale al pari di quella fisiologica, e non può esser descritto senza che si tenga conto dell'influenza esercitata dalla tradizione e dagli usi della comunità.

Ora ricapitoliamo brevemente e caratterizziamo queste secondarie determinanti sociali della maternità nella nostra società. La maternità è un ideale di civiltà, morale, religioso e anche artistico; una donna incinta è protetta dalla legge e dalle usanze, e dovrebbe esser considerata come qualcosa di sacro, mentre essa stessa deve sentirsi fiera e felice della sua condizione. Che tale ideale possa esser realizzato lo dimostrano i dati storici quanto quelli etnografici. Anche nell'Europa moderna, le comunità ebraiche ortodosse della Polonia mettono in pratica quest'ideale, e fra esse una donna incinta è oggetto di venerazione effettiva ed essa stessa si sente orgogliosa del suo stato. Nelle società cristiane, tuttavia, la gravidanza nelle classi più basse diviene un peso ed è considerata un fastidio; fra le genti agiate è causa d'imbarazzo, scomodo e ostracismo temporaneo dalla vita sociale di tutti i giorni. Dal momento che dobbiamo così riconoscere l'importanza dell'atteggiamento materno prenatale per il futuro sentimento verso la prole, e dal momento che questo atteggiamento varia molto con l'ambiente e dipende dai valori sociali, è importante che questo problema sociologico sia studiato più attentamente.

Alla nascita, le basi biologiche e gli impulsi istintivi della madre vengono garantiti e rafforzati dalla società, che in molti dei suoi costumi, regole morali e ideali, fa della madre la «governante» del bambino, e ciò in genere sia negli strati bassi che in quelli alti di quasi tutte le nazioni d'Europa. Eppure, anche in questa relazione così fondamentale, così biologicamente assicurata, vi sono certe società, dove il costume e il rilassamento degli impulsi innati portano a notevoli aberrazioni. Così abbiamo il sistema di mandar il bambino a balia, costume una volta molto diffuso nelle classi medie francesi; o il sistema quasi ugualmente dannoso di risparmiare il seno della madre, prendendo in casa una nutrice mercenaria o nutrendo il bambino con allattamenti artificiali, usanza che una volta era molto diffusa nelle classi ricche, ma che oggi è generalmente stigmatizzata come innaturale. Qui di nuovo il sociologo può molto contribuire a un esatto quadro della maternità, nelle sue variazioni nazionali, economiche e morali.

Volgiamoci ora a considerare lo stesso rapporto in una società ma-

trilineare sulle sponde del Pacifico. La donna melanesiana mostra invariabilmente un appassionato desiderio per il suo piccolo, e la società che la circonda sostiene le sue inclinazioni e le idealizza col costume e con l'uso. Dai primi momenti della gravidanza, la madre bada al benessere della sua futura prole osservando numerosi tabù alimentari e altre norme. La donna incinta è considerata dal costume un oggetto di riverenza, e l'ideale è pienamente realizzato dall'effettivo comportamento e sentimento di questi indigeni. Esiste una complicata cerimonia che si esegue ai primi sintomi di gravidanza, con uno scopo alquanto oscuro, ma che mette in risalto l'importanza dell'avvenimento e conferisce distinzione e onore alla donna incinta.

Dopo la nascita, madre e figlio vengono tenuti appartati per circa un mese, durante il quale la madre cura costantemente il bambino e lo nutre, e solo alcune parenti sono ammesse nella capanna. L'adozione in circostanze normali è molto rara, e anche in questi rari casi il bambino generalmente viene lasciato dopo lo svezzamento, né è mai adottato da estranei, ma soltanto da parenti prossimi. Numerose norme, quali la lavanda rituale della madre e del piccolo, speciali tabù che la madre deve osservare, visite di presentazione, legano la madre e il figlio con vincoli di costume imposti oltre quelli naturali.[1]

Così in entrambe le società, all'adattamento biologico dell'istinto si aggiungono le forze sociali del costume, della morale e del comportamento abituale, che spingono nella stessa direzione a legare la madre e il bambino l'una all'altro, a consentire l'appassionata intimità materna. Quest'armonia tra forze sociali e biologiche assicura piena soddisfazione e la maggior felicità; la società coopera con la natura nel continuare le felici condizioni che esistevano nell'utero materno, interrotte dal trauma della nascita. Rank, in un lavoro che già si è dimostrato importante per lo sviluppo della psicoanalisi,[2] ha chiarito il significato, per la vita ulteriore, dell'esistenza uterina e del suo ricordo. Checché possiamo pensare del «trauma» della nascita, non c'è dubbio che i primi mesi dopo di essa realizzano, per l'azione congiunta delle

[1] Un'importante forma di tabù osservata dalla madre dopo il parto è quella dell'astinenza sessuale. Per una bella esposizione degli alti motivi morali degli indigeni nei riguardi di tale consuetudine, cfr. G. Pitt-Rivers, *The Contact of Races and Clash of Culture*, 1927, cap. 8, § 3.

[2] *Das Trauma des Geburt*, 1924 (trad. it. *Il trauma della nascita*, SugarCo, Varese 1990). È superfluo dire che le conclusioni del volume di Rank sono assolutamente inaccettabili dal mio punto di vista, così come lo sono in generale i recenti sviluppi della psicoanalisi, di cui non comprendo il significato.

forze biologiche e sociologiche, uno stato di felicità che verrà rotto dal «trauma» dello svezzamento. Aberrazioni eccezionali da questo stato di cose si possono trovare soltanto negli strati più alti delle comunità civili.

Troviamo ben maggior differenza fra la paternità della famiglia patriarcale e quella della famiglia matriarcale in questo periodo, ed è piuttosto inaspettato scoprire che, in una società selvaggia, nella quale i legami fisici della paternità sono ignoti e dove regna il diritto materno, il padre debba stare in una relazione molto più intima coi fanciulli di quel che non avvenga normalmente fra noi. Poiché, invero, nella nostra società il padre rappresenta una ben piccola parte nella vita di un bambino. Il costume, l'uso, la tradizione delle classi agiate tengono il padre lontano dalla vita reale del piccolo, mentre il contadino o l'operaio deve lasciare il bambino alla moglie per la maggior parte delle ventiquattr'ore. Egli può forse risentirsi delle cure che il piccolo reclama e del tempo che richiede, ma di regola non aiuta né si immischia nelle cose del bambino.

Fra i Melanesiani la «paternità» come la conosciamo noi è una relazione puramente sociale. Parte di questa relazione consiste nei doveri verso i figli della propria moglie; il padre deve «riceverli tra le sue braccia», frase che abbiamo già citato; deve portarli quando la madre è stanca di camminare e deve assisterli durante l'allevamento in casa. Li cura nei loro bisogni naturali e li pulisce e, a tal riguardo, nelle lingue indigene esistono molte espressioni stereotipate che si riferiscono alla paternità e ai sacrifici che essa comporta, nonché al dovere di gratitudine filiale verso il padre. Un tipico padre delle Trobriand è un duro lavoratore e un coscienzioso balio, obbedendo in ciò al dovere espresso nella tradizione sociale. Fatto sta che il padre sente sempre attrazione per i figli, talvolta con grande passione, e compie tutti i suoi doveri con entusiasmo e grandissima tenerezza.

Così, se mettiamo a confronto le relazioni patriarcali e matrilineari in questo stato iniziale, vediamo che il punto principale di differenza sta nel padre: nella nostra società esso è tenuto in disparte e ha, tutt'al più, una parte subordinata. Nelle Trobriand esercita invece un ruolo molto più attivo, che è importante soprattutto perché gli dà in grado molto maggiore il mezzo di stabilire legami affettivi con i suoi bambini.

In entrambe le società troviamo, con scarse eccezioni, poco campo per i conflitti fra l'inclinazione biologica e le condizioni sociali.

4.

La paternità nel diritto materno

Abbiamo ora raggiunto il periodo nel quale il bambino è già svezzato, impara a camminare e comincia a parlare; però, dal punto di vista biologico, comincia soltanto a poco a poco a rendersi indipendente dal corpo della madre; si attacca al suo seno con desiderio non diminuito, è sempre bramoso della sua presenza, del contatto col suo corpo e dei suoi teneri abbracci.

Questa è la tendenza naturale, biologica; ma nella nostra società, in uno stadio o nell'altro, i desideri del fanciullo sono ostacolati o contrastati. Teniamo presente che il periodo nel quale ora si entra comincia col processo di svezzamento. A causa di ciò la dolce armonia della vita infantile è rotta o almeno modificata. Nelle classi alte lo svezzamento è preparato, graduato e regolato in modo da superare questo periodo critico senza alcuna scossa violenta. Ma fra le donne delle classi inferiori, nella nostra società, lo svezzamento è spesso una dolorosa separazione per la madre e certamente lo è sempre per il piccolo. In seguito, altri ostacoli tendono a turbare l'intimità della madre col bambino, il quale, in questo periodo, subisce un notevole mutamento. Egli diviene indipendente nei suoi movimenti, può nutrirsi da sé, esprimere suoi desideri e idee, e comincia a comprendere e osservare. Nelle classi più elevate si provvede con acconce precauzioni a separare gradualmente la madre del bambino. Ciò evita ogni colpo brusco, ma lascia un vuoto nella vita del fanciullo, un anelito di desiderio insoddisfatto. Nelle classi inferiori, nelle quali il bambino divide il letto coi genitori, egli diventa a un certo momento causa d'imbarazzo e di fastidio e soffre un rude e più brutale distacco.

Come paragonare la maternità selvaggia nelle isole coralline della

Nuova Guinea con la nostra nello stesso periodo? Innanzi tutto lo svezzamento ha luogo molto più tardi, in un periodo in cui il fanciullo è già indipendente, sa camminare, mangia praticamente ogni cibo ed è mosso da altri e vari interessi. Ha luogo cioè in un momento in cui il bambino non ha desiderio né bisogno del seno materno, cosicché il primo strappo è eliminato.

«Matriarcato», diritto della madre, non vuol dire affatto una dura, terribile madre-virago. La madre, nelle isole Trobriand, porta in braccio il suo bambino, lo vezzeggia, gioca con lui con l'amore che il costume e la morale richiedono da lei in questo primo periodo. Il bambino è unito a lei, anche secondo la legge, il costume e la tradizione, da un legame più stretto di quello esistente tra la donna e il marito, i cui diritti sono inferiori a quelli della prole. La psicologia delle relazioni coniugali intima ha, perciò, un carattere differente e l'allontanamento del bambino dalla madre da parte del padre certamente non è un avvenimento tipico, se pur si verifica mai. Un'altra differenza fra la madre melanesiana e quella europea sta nel fatto che la prima è molto più indulgente. Siccome c'è uno scarso addestramento del bambino e nessuna educazione morale; siccome quel po' d'insegnamento che qui si dà, comincia più tardi ed è fatto da altre persone, c'è scarsa possibilità di rigore. Questa assenza di disciplina materna impedisce, da una parte aberrazioni quali un'eccessiva severità materna come si trova spesso fra noi; dall'altra, diminuisce il sentimento d'interesse da parte del bambino, il desiderio di essere gradito alla madre e di meritare la sua approvazione. Questo desiderio, lo si ricordi, è uno dei legami più forti dell'amore filiale fra noi e ha una importanza determinante per il fondamento di rapporti stabili nella vita successiva.

Volgendoci ora alle relazioni paterne, constatiamo che, nella nostra società, indipendentemente dalla nazionalità o dalla classe sociale, il padre si trova ancora in uno stato patriarcale;[1] è il capo della famiglia e la base del casato, e ne è anche il sostegno economico. Quale capo assoluto della famiglia egli è portato a diventare un tiranno: nel qual

[1] Anche qui vorrei fare un'eccezione per quanto riguarda la moderna famiglia britannica e americana. Il padre sta perdendo la sua posizione patriarcale. Poiché la situazione è in piena evoluzione non è prudente prenderla in considerazione in questa sede. La psicoanalisi non ha molte speranze, credo, di conservare il suo «complesso edipico» alle future generazioni, che conosceranno soltanto un genitore debole e dominato dalla consorte. E verso di lui i figli nutriranno un'indulgente pietà piuttosto che odio e paura!

caso attriti di ogni sorta sorgono fra lui e la moglie e i bambini. I particolari dipendono poi molto dall'ambiente sociale. Nelle classi ricche della civiltà occidentale, il figlio è ben separato dal padre per mezzo di ogni sorta di accorgimenti logistici. Benché stia costantemente con la governante, il bambino viene in genere accudito e controllato dalla madre, che in tali casi prende quasi invariabilmente il posto dominante fra gli affetti del bambino. Il padre, d'altra parte, è introdotto raramente nel mondo del bambino, e anche allora come spettatore ed estraneo, innanzi al quale il bambino deve comportarsi in modo compito, mettere in rilievo le sue qualità e rappresentare bene la parte. Egli è la fonte dell'autorità, il somministratore delle punizioni, e perciò diviene una specie di babau; in genere il risultato è una mistura: egli è l'essere perfetto per cui dev'esser fatta ogni cosa e allo stesso tempo l'«orco» che il fanciullo deve temere, e al cui comodo, come il piccolo presto apprende, l'intera casa è subordinata. Il padre amoroso e tale da attirarsi la simpatia assume facilmente l'antico ruolo di un semidio. Quello superbo, rigido e senza tatto si guadagnerà presto il sospetto e anche l'odio della *nursery*. In relazione al padre, la madre diviene un'intermediaria, pronta talvolta a denunciare il bambino all'autorità superiore, ma che nello stesso tempo può intercedere contro la punizione.

Il quadro è differente, benché i risultati non siano dissimili, nelle famiglie dei contadini poveri dell'Europa centrale e orientale, o delle classi più basse di lavoratori, che hanno una casa di una sola stanza e con un solo letto. Il padre è in stretto contatto col bambino, fatto che in rare circostanze provoca un affetto maggiore, ma in genere suscita attriti più acuti e cronici. Quando un padre torna a casa stanco dal lavoro o ubriaco dall'osteria, naturalmente dà sfogo al suo cattivo umore sulla famiglia e tratta duramente moglie e figli. Non c'è villaggio, non c'è quartiere povero in una qualsiasi città moderna dove non si possano riscontrare casi di vera e propria crudeltà patriarcale. Potrei citare, fra i miei stessi ricordi, numerosi casi in cui padri di famiglia contadini, tornando a casa ubriachi, picchiano i bambini per puro piacere o li cacciano dal letto e li mandano in giro nel freddo notturno.

Quanto meno, al ritorno del padre lavoratore a casa, i bambini devono star quieti, interrompere i giochi rumorosi e reprimere le spontanee fanciullesche effusioni di gioia o di dolore. Il padre è una fonte suprema di castighi anche in una famiglia povera, mentre la madre ha il

compito d'intercedere e spesso condivide lo stesso trattamento inflitto ai bambini. Nelle famiglie più povere, tuttavia, la parte economica del padre quale sostegno familiare e il suo potere sociale vengono più rapidamente e nettamente riconosciuti e agiscono nella stessa direzione della sua influenza personale.

La parte del padre melanesiano in questo stadio è molto differente da quella del patriarca europeo. Ho dato un rapido cenno della sua differente posizione sociale come padre e come marito, e della parte che gli spetta nella famiglia. Non è il capo della famiglia, non trasmette il proprio nome ai figli, non è la persona che provvede maggiormente ai bisogni domestici. Ciò rende completamente differenti i suoi diritti legali e il suo atteggiamento personale verso la moglie. Un uomo delle Trobriand raramente litigherà con la moglie, quasi mai si proverà a esser brutale con lei, e non sarà mai capace di esercitare una tirannia permanente. Persino la coabitazione sessuale non viene considerata dalla legge e dalla tradizione indigena quale dovere della moglie e privilegio del marito, come accade nella nostra società. Gli indigeni delle Trobriand ritengono, secondo quanto stabilisce la tradizione, che il marito è in debito verso la moglie per i rapporti sessuali: deve meritarli e deve pagarli. Uno dei modi, il principale, di liberarsi da questa obbligazione è di compiere servizi per i bambini della moglie e di mostrare affetto per essi. Vi sono molti detti indigeni che incorporano, in una sorta di libera tradizione popolare, questi princìpi. Nella prima infanzia del bambino il padre ne è il governante tenero e amoroso; poi nella sua prima fanciullezza gioca con lui, lo porta in giro e gli insegna quei giochi e quelle occupazioni divertenti che gli possano piacere.

Così la tradizione legale e quella morale e abitudinaria si combinano nel dare all'uomo, nella sua parte coniugale e paterna, un atteggiamento del tutto differente da quello di un patriarca. E, benché debba esser descritto in maniera astratta, questo non è affatto un mero principio legale avulso dalla realtà; si esprime anzi in ogni particolare dell'esistenza giornaliera, permea tutte le relazioni nell'ambito familiare, domina i sentimenti che vi si manifestano. I fanciulli non vedono mai la loro madre soggiogata o trattata brutalmente o in uno stato di abbietta dipendenza dal marito, neanche quando essa è una qualsiasi donna del popolo sposata a un capo. Né essi sentono mai la mano di lui pesare su se stessi; egli non è il loro congiunto né il loro proprieta-

rio, né il loro benefattore; non ha diritti né prerogative. Inoltre egli sente, come ogni padre di questo mondo, un forte affetto per i figli; e ciò, insieme coi suoi tradizionali doveri, lo spinge a guadagnarsi il loro amore e conservare così la propria influenza su di loro.

Nel mettere a confronto la paternità europea con quella melanesiana, bisogna tener presenti i fatti biologici al pari di quelli sociologici. Biologicamente c'è senza dubbio nell'uomo medio una tendenza a provare sentimenti teneri e affettuosi per i propri bambini. Ma questa tendenza non appare abbastanza forte da vincere il peso delle privazioni che i fanciulli impongono a un genitore. Quando, perciò, la società si fa avanti e dichiara per esempio che il padre è il padrone assoluto e che i figli debbono servire per il suo comodo, piacere e vanto, una tale influenza sociale dà un colpo alla bilancia a discapito di un felice equilibrio fra l'affetto naturale e il disagio causato dalle seccature della paternità. Quando, invece, una società matrilineare non concede diritti e privilegi sull'affetto dei piccoli, allora il padre deve guadagnarseli, e quando, ancora, nella stessa società incivile, vi sono minori possibilità di tensione causata dai nervi e dalle ambizioni e dalle responsabilità economiche, il padre è più libero di dedicarsi ai propri istinti paterni. Così, mentre nella nostra società l'accomodamento fra le forze biologiche e quelle sociali che fu soddisfacente nella prima puerizia, comincia a mostrare di qui in poi una mancanza di armonia, nella società melanesiana le relazioni di armonia persistono.

Il diritto paterno, l'abbiamo visto, è in gran parte fonte di conflitti familiari, in quanto accorda al padre diritti sociali e prerogative non commisurate alle sue inclinazioni biologiche, né all'affetto personale che può sentire o suscitare.

5.
Sessualità infantile

Percorrendo lo stesso territorio di Freud e degli altri psicoanalisti, ho cercato di gettar luce sull'argomento del sesso, in parte per dar risalto all'aspetto sociologico della mia trattazione, in parte per evitare discutibili distinzioni teoretiche sulla natura dell'attaccamento o *libido* fra madre e bambini. Ma in questo stadio, mentre i fanciulli cominciano ad agire indipendentemente e a mostrare interesse per il mondo e la gente che li circonda, la sessualità compie la sua prima apparizione nelle forme accessibili all'osservazione sociologica esterna e influenzanti direttamente la vita familiare.[1] Un attento osservatore dei bambini europei, e chiunque non abbia dimenticato la propria fanciullezza, deve riconoscere che in uno dei primi stadi, cioè fra i tre e i quattro anni, sorge in essi una particolare specie d'interesse e di curiosità. Accanto al mondo di cose lecite, normali e «carine», se ne schiude un altro di desideri vergognosi, d'interessi clandestini e d'impulsi sotterranei. Cominciano a cristallizzarsi le due categorie di cose «decenti» e «indecenti», «pure» e «impure», categorie destinate a mantenersi nel corso dell'intera vita. Presso alcuni l'«indecente» viene completamente soppresso e i giusti valori della decenza vengono ipertrofizzati nella esagerata virtù del puritano, o

[1] Il lettore che intende interessarsi di sessualità infantile e di psicologia dell'infanzia può consultare A. Moll, *Das Sexualleben des Kindes*, 1908; Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, ed. 1919, pp. 13 sgg.; ed. 1910, pp. 36 sgg., 235 sgg. e *passim*. Inoltre i volumi di Ploss-Renz, *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker*, 1911-12, e di Charlotte Bühler, *Das Seelenleben des Jugendlichen*, 1925. Importanti sono anche le opere di William Stern sulla psicologia del bambino. [Si veda inoltre la raccolta di scritti di Freud *Psicoanalisi infantile*, Boringhieri, Torino 1968, con un elenco finale di opere moderne sull'argomento].

nell'ancor più repulsiva ipocrisia della persona che ha una morale convenzionale; o viceversa il «decente» viene interamente schiacciato attraverso un eccesso di soddisfazione pornografica e l'altra categoria si sviluppa in una smania irresistibile, non meno repulsiva della stessa ipocrita «virtù».

Nel secondo stadio di fanciullezza che stiamo ora considerando, il quale va, secondo il mio schema, da una età di circa quattro anni fino ai sei, l'«indecente» si riferisce alle funzioni escretorie, all'esibizionismo e ai giochi con esibizioni indecenti spesso associate a crudeltà. Si fa poca differenza fra i sessi e si ha scarso interesse per l'atto della riproduzione. Chiunque abbia vissuto a lungo fra i contadini e conosca intimamente la loro fanciullezza, riconoscerà che questo stato di cose esiste come fatto normale, benché non apertamente dichiarato. Nelle classi operaie sembra che le cose stiano in un modo analogo.[2] In quelle superiori le «indecenze» sono ben più eliminate, ma non molto differenti. L'osservazione in questi strati sociali, che riesce molto più difficile che tra i contadini, dovrebbe tuttavia venir fortemente approfondita con adatti metodi di ricerca, per motivi pedagogici, morali e eugenetici. E ritengo che i risultati confermerebbero oltremodo alcune asserzioni di Freud e della sua scuola.[3]

In qual modo la sessualità appena risvegliata o indecenza infantile influenza il rapporto con la famiglia? Nella distinzione fra cose «decenti» e «indecenti», i genitori, e specialmente la madre, sono inclusi interamente nella prima categoria e nella mente del fanciullo rimangono assolutamente separati dall'«indecente». Il sentimento che la madre possa accorgersi di qualche smanioso divertimento infantile ripugna moltissimo al fanciullo, il quale prova grande avversione ad alludere in presenza di lei ad argomenti sessuali o a parlargliene. Il padre, che è anche tenuto rigorosamente fuori della categoria dell'indecente, è considerato inoltre come l'autorità morale che sarebbe offesa da que-

[2] Quel coscienzioso sociologo che è Zola ci ha fornito un ricco materiale sull'argomento, con il quale le mie osservazioni concordano pienamente.

[3] Sono esatte, secondo le mie osservazioni, le affermazioni di Freud sul normale verificarsi della sessualità prematura, sulla scarsa differenza fra i due sessi, sull'erotismo anale e sull'assenza d'interesse verso l'organo genitale. In un articolo del 1923, *L'organizzazione genitale infantile*, Freud ha modificato alquanto i suoi precedenti punti di vista e ha affermato, senza comprovarlo, che i bambini in questo stadio hanno, dopo tutto, già un interesse «genitale». Su ciò non sono d'accordo.

sti pensieri e da queste distrazioni, poiché l'indecente porta sempre con sé un senso di colpa.[4]

Freud e la scuola psicoanalitica hanno posto molto l'accento sulla rivalità sessuale rispettiva fra madre e figlia e padre e figlio. La mia opinione è che la rivalità fra madre e figlia non comincia in questo primo stadio; in ogni caso, non ne ho mai incontrato tracce. Le relazioni fra padri e figli sono molto più complesse. Benché, come ho detto, il bambino non abbia nei riguardi della madre pensieri, desideri o impulsi che egli stesso senta appartenere alla categoria dell'indecente, non ci può esser dubbio che un giovane organismo reagisca allo stretto contatto corporeo con la madre.[5] Un ben noto consiglio che le vecchie comari danno alle giovani madri nelle comunità contadine è di fare in modo che i bambini dopo i tre anni dormano separati dalla madre. Il verificarsi di erezioni infantili è ben noto in queste comunità, come pure il fatto che il bambino si aggrappa alla madre in maniera differente da quella delle bambine. Che il padre e i figli maschi abbiano una componente di rivalità sessuale, in tali condizioni, sembra probabile anche a chi dall'esterno esamini sociologicamente questi fatti; lo psicoanalista lo sostiene categoricamente. Nelle classi più agiate, conflitti violenti sorgono più raramente, se mai, ma sorgono nell'immaginazione, e in una forma più raffinata, per quanto forse non meno insidiosa. Si deve notare che in questo stadio quando il bambino comincia a mostrare un diverso carattere e un diverso temperamento a seconda del sesso, i sentimenti dei genitori si differenziano fra i figli e le figlie. Il padre vede nel figlio il suo successore, colui che deve sosti-

[4] L'atteggiamento dell'uomo e della donna moderni sta mutando rapidamente. Attualmente noi «illuminiamo» accuratamente i nostri ragazzi e li predisponiamo chiaramente al «sesso». In primo luogo, però, dobbiamo ricordare che si tratta in tal caso di una minoranza anche nella intellighenzia britannica e americana. In secondo luogo, non sono affatto sicuro del fatto che l'atteggiamento vergognoso e inceppato dei bambini verso i genitori in fatto di sesso possa essere superato in misura notevole con questo metodo. Sembra che esista una tendenza generale anche fra adulti a eliminare gli elementi emotivi drammatici, sconvolgenti e misteriosi da ogni stabile relazione basata su rapporti quotidiani. Perfino fra i Trobriandiani, fondamentalmente «non repressi», il genitore non è mai il confidente in fatto di sesso. È da notare che riesce molto più facile fare le proprie confessioni delicate e vergognose a quegli amici e conoscenti che sono estranei alla nostra più intima vita quotidiana.

[5] Da quando questo capitolo è stato scritto (1921) ho mutato il mio punto di vista sull'argomento. L'affermazione che un «giovane organismo reagisce sessualmente allo stretto contatto corporeo con la madre» mi sembra assurda. Son contento di poter usare questa forte espressione, poiché sono io stesso l'autore di questa assurda affermazione. Nella parte IV, cap. 9, ho esposto quella che mi sembra l'adeguata analisi della psicologia infantile.

tuirlo nella discendenza familiare e nella famiglia. Egli lo osserva perciò con la massima attenzione, e ciò influenza i suoi sentimenti in due direzioni: se il ragazzo mostra segni di deficienza fisica e mentale, se non raggiunge il tipo d'ideale nel quale il padre crede, sarà una fonte di aspro disappunto e di ostilità. D'altra parte, persino in questo stadio, un certo po' di rivalità, il risentimento per il futuro spossessamento e la melanconia della generazione che scompare, portano anch'essi a una ostilità. Repressa in entrambi i casi, quest'ostilità rende il padre duro verso i figli e provoca per reazione una replica di sentimenti ostili. La madre, d'altra parte, non ha ragione di nutrire sentimenti negativi e ha una maggiore ammirazione per il figlio, in quanto futuro uomo. Il sentimento del padre verso la figlia – una ripetizione di se stesso in senso femminile – difficilmente non susciterà una tenera emozione e forse anche lusingherà la sua vanità. Così, i fattori sociali si mescolano con quelli biologici e fanno sì che il padre si attacchi con maggior tenerezza alla figlia che non al figlio, mentre per la madre avviene il contrario. Ma si deve notare che l'attrazione per la prole dell'altro sesso, perché questa è dell'altro sesso, non è necessariamente attrazione sessuale.

In Melanesia troviamo un tipo del tutto differente di sviluppo sessuale nel fanciullo. Sembra fuori dubbio che gli impulsi biologici non differiscano essenzialmente. Ma non sono riuscito a trovare tracce di quelle che si potrebbero chiamare indecenze infantili, o di un mondo sotterraneo nel quale i fanciulli indulgano in passatempi clandestini, riguardanti le funzioni escretorie o l'esibizionismo. Il soggetto presenta naturalmente alcune difficoltà di osservazione, perché è difficile entrare in qualche comunicazione personale con un fanciullo selvaggio e se esistesse un mondo di cose indecenti come fra noi, sarebbe inutile far domande in proposito a un individuo adulto, come da noi a una madre, a un padre o a una governante convenzionali. Ma c'è una circostanza che rende le cose così differenti fra questi indigeni che non c'è pericolo di sbagliare: si tratta del fatto che per essi non esiste repressione, né censura, né riprovazione morale nei riguardi della sessualità infantile del tipo genitale, quando essa si manifesta, in uno stadio un po' più tardo di quello che stiamo esaminando ora, all'età cioè di cinque o sei anni. Così, se si manifestasse qualche indecenza ancor prima, la si potrebbe osservare altrettanto facilmente, al pari dell'ulteriore stadio genitale dei piaceri sessuali.

Come possiamo allora spiegarci che fra i selvaggi non esiste quel periodo che Freud chiama d'interesse «pregenitale», «erotico-anale»? Potremo darci meglio ragione di ciò quando discuteremo la sessualità nello stadio successivo di sviluppo del fanciullo, una sessualità nella quale i fanciulli melanesiani differiscono essenzialmente dai nostri.

6.

Tirocinio per la vita

Entriamo ora nel terzo stadio della fanciullezza, che comincia fra l'età di cinque e sette anni. In questo periodo il bambino comincia a sentirsi indipendente, a creare i propri giochi, a cercare compagni della propria età, con i quali desidera andar attorno, libero dagli adulti. È questo il tempo in cui il gioco comincia a trasformarsi in occupazioni più definite e in seri interessi per la vita.

Seguitiamo il nostro confronto in questo stadio. In Europa, l'ingresso nella carriera scolastica o, nelle classi rozze, una qualche sorta di apprendistato di una occupazione economica distaccano il fanciullo dall'influenza della famiglia. Il ragazzo o la ragazza vanno sciogliendosi un po' dal loro esclusivo attaccamento alla madre. Quanto al ragazzo, ha spesso luogo in questo periodo un trasferimento di sentimenti a un sostituto materno, che per qualche tempo è considerato con parte dell'appassionata tenerezza che si prova per la madre, ma senz'altri sentimenti. Tale trasferimento non dev'essere confuso con la molto più tarda tendenza degli adolescenti a innamorarsi di donne più anziane di loro. Allo stesso tempo sorge un desiderio d'indipendenza dall'intimità materna che tutto assorbe, indipendenza che impedisce l'assoluta confidenza del fanciullo per la genitrice. Fra i contadini e nelle classi più basse il processo d'emancipazione dalla madre ha luogo più presto che nelle classi alte, ma è simile in tutti i suoi punti essenziali. Quando la madre è profondamente attaccata al figlio, specie maschio, essa è incline a provare una certa gelosia e un certo risentimento per questa emancipazione ed è portata a ostacolarla. In genere ciò rende il distacco soltanto più doloroso e violento.

I fanciulli delle isole coralline del Pacifico occidentale mostrano

una tendenza simile. Ciò appare qui anche più chiaramente, perché l'assenza di una educazione coercitiva e di qualsiasi rigida disciplina, in tale età, permette un gioco molto più libero alle inclinazioni della natura infantile. Da parte della madre, tuttavia, non si riscontra in Melanesia alcun geloso risentimento e nessuna ansietà per l'indipendenza ora raggiunta dal fanciullo, e qui vediamo l'influsso della mancanza di un qualsiasi profondo interesse educativo fra madre e figlio. In questo stadio, i fanciulli nell'arcipelago delle Trobriand cominciano a costituire una piccola comunità giovanile nell'ambito della comunità. Vanno attorno a schiere, giocano su spiagge distanti o in parti remote della giungla, si uniscono ad altre piccole comunità di fanciulli dei villaggi vicini, e in tutto ciò, benché obbediscano ai comandi dei loro piccoli capi, sono quasi completamente indipendenti dall'autorità degli anziani. I genitori non cercano mai di richiamarli, d'interferire in qualsiasi modo con essi o di vincolarli a una norma. In principio, certo, la famiglia ha ancora una considerevole presa sul fanciullo, ma il processo di emancipazione progredisce naturalmente e costantemente senza intralci.

C'è qui una gran differenza fra le condizioni europee, in cui il fanciullo spesso passa dall'intimità della famiglia alla fredda disciplina della scuola o di altri apprendistati preliminari, e lo stato di cose in Melanesia, dove il processo d'emancipazione è graduale, libero e gradevole.

E ora vediamo che ne è del padre a questo stadio. Nella nostra società – e qui di nuovo escludo certe fasi moderne della vita familiare in Gran Bretagna e in America – egli rappresenta ancora il principio d'autorità nell'ambito familiare. Al di fuori, nella scuola, nel laboratorio, o nel lavoro manuale preliminare che il figlio di contadini è spesso messo a fare, è il padre in persona o un suo sostituto che amministra il potere. Nelle classi superiori, in questo stadio, ha luogo l'importantissimo processo di formazione consapevole dell'autorità paterna e dell'ideale del padre. Il fanciullo comincia ora a comprendere ciò che prima ha intravisto e sentito: l'autorità definita del padre quale capo della famiglia e la sua importanza economica. L'ideale della sua infallibilità, saggezza, giustizia e potenza viene in genere inculcato nel fanciullo dalla madre o dalla governante, in vari gradi e in differenti modi, nell'insegnamento morale e religioso. Ora la parte d'ideale non è mai agevole, e conservarla nella vita giornaliera è davvero un compi-

to difficile, specialmente per coloro il cui cattivo carattere o le stravaganze non sono represse da alcuna disciplina. Così l'ideale del padre non è ancora formato che già comincia a dissolversi. Il fanciullo sente dapprima un vago malessere per il cattivo carattere del padre o per la sua debolezza, una certa paura della sua collera, un oscuro senso d'ingiustizia, forse della vergogna quando il padre si abbandona a un cattivo eccesso. Presto il tipico sentimento per il padre è formato, pieno di emozioni contraddittorie, un misto di reverenza, disprezzo, affezione e antipatia, tenerezza e paura. In questo periodo della fanciullezza, l'influenza sociale dovuta alle istituzioni patriarcali si fa sentire nell'atteggiamento del fanciullo verso il padre. Fra il ragazzo e suo padre le rivalità di successore e superstite e le mutue gelosie descritte nel capitolo precedente si cristallizzano distintamente e rendono gli elementi negativi del rapporto tra padre e figlio più forti di quelli del rapporto tra padre e figlia.

Nelle classi inferiori il processo d'idealizzazione del padre è più crudo, ma non meno importante. Come ho già detto, il padre in una tipica famiglia contadina è senz'altro il tiranno. La madre si sottomette alla sua supremazia e comunica questo atteggiamento ai figli, che rispettano e nello stesso tempo temono la rude e brutale forza incorporata nel padre. Anche qui si forma un sentimento composto di emozioni ambivalenti, con una netta preferenza del padre per le figlie.

Qual è la parte del padre in Melanesia? C'è poco da dire su di essa in questo stadio. Continua a essere l'amico dei bambini, ad aiutarli, a insegnar loro ciò che desiderano e quando lo desiderano. I fanciulli, è vero, in questo stadio si sentono meno attaccati a lui e preferiscono, in sostanza, i loro piccoli amici, ma il padre è ancora un utile consigliere, mezzo compagno di giochi e mezzo protettore.

Eppure in questo periodo il principio della legge tribale e dell'autorità, la sottomissione alle costrizioni e la proibizione di certe cose desiderabili fanno il loro ingresso nella vita dei ragazzi e delle ragazze. Ma questa legge e questi obblighi sono rappresentati da una persona del tutto differente dal padre, cioè dal fratello della madre, capo maschile della famiglia nella società matriarcale. Egli è colui che realmente amministra la *potestas* e che ne fa davvero largo uso.

La sua autorità, benché strettamente parallela a quella del padre fra noi, non è esattamente identica a questa. Prima di tutto, la sua influenza fa il suo ingresso nella vita del fanciullo molto più tardi di

quella del padre europeo. Poi, egli non entra mai nell'intimità della vita familiare, ma vive in un'altra capanna e spesso in un altro villaggio, perché, dato che il matrimonio nelle Trobriand è patrilocale, le sue sorelle coi loro figli dimorano nel villaggio del marito e padre. Così il suo potere è esercitato a distanza e non può diventare oppressivo in quelle piccole cose che sono le più sgradevoli. Egli porta nella vita del fanciullo, sia maschio che femmina, due elementi: prima di tutto, quello del dovere, della proibizione e della costrizione; in secondo luogo, specialmente nella vita del ragazzo, gli elementi di ambizione, orgoglio e valori sociali che costituiscono metà di quanto rende la vita degna di esser vissuta per i Trobriandiani. La coercizione s'impone, man mano che egli comincia a dirigere le occupazioni del ragazzo, a richiedergli certi servizi, a insegnargli alcune delle leggi e delle proibizioni tribali. Molte di queste sono già state inculcate nel ragazzo dai genitori, ma il *kada* (fratello della madre) gli si erge sempre dinanzi come la concreta autorità dietro la legge.

Un ragazzo di sei anni sarà spinto dal fratello della madre a partecipare a una spedizione, a cominciare lavori negli orti, ad aiutare il trasporto del raccolto. Nello svolgere tali attività, nel villaggio dello zio materno e insieme con gli altri membri del suo clan, il ragazzo impara che contribuisce alla *butura* (fama) del clan, comincia a sentire che questo è il suo villaggio e il suo popolo, ad apprendere le tradizioni, i miti e le leggende del proprio clan. In questo stadio il fanciullo coopera anche spesso col padre. È interessante notare la differenza nell'atteggiamento verso i due anziani: il padre rimane ancora suo intimo, gli piace lavorare con lui, aiutarlo e imparare da lui; ma si convince sempre più che tale cooperazione è basata sulla buona volontà e non sulla legge e che il piacere derivante da esso deve esserne la ricompensa, ma che la gloria va a un clan di stranieri. Il fanciullo vede anche la propria madre ricevere ordini dal fratello, ottenerne benefici, trattarlo con la più grande reverenza, chinarsi innanzi a lui come un qualsiasi popolano innanzi a un capo. Gradatamente comincia a comprendere di essere il successore del proprio zio materno e di essere anche un capo per le sue sorelle, dalle quali, in questo periodo, è già separato da un tabù sociale che vieta ogni intimità.

Lo zio materno, come il padre fra noi, gli viene idealizzato, gli viene messo innanzi come la persona cui si deve piacere e che deve essere il modello da imitare in futuro. Così vediamo che la maggior parte de-

gli elementi, ma non tutti, che rendono la parte del padre così difficile nella nostra società, sono incorporati presso i Melanesiani nel fratello della madre. Egli ha il potere, è idealizzato, a lui i fanciulli e la madre sono soggetti, mentre il padre è completamente esente da tutte queste odiose caratteristiche e prerogative. Ma il fratello della madre introduce il bambino a certi nuovi elementi che rendono la vita più grande, più interessante e più attraente: l'ambizione sociale, la gloria tradizionale, l'orgoglio dei propri antenati e della propria parentela, le promesse di futura ricchezza, potenza, e stato sociale.

Dev'essere tenuto presente che nell'epoca in cui i nostri fanciulli europei incominciano a cercar la loro via nelle nostre complesse relazioni sociali, anche il ragazzo o la ragazza melanesiani cominciano ad afferrare il principio di parentela che è il maggior fondamento dell'ordine sociale. Questi princìpi tagliano l'intimità della vita familiare e riorganizzano il mondo sociale del bambino, che consisteva finora nei circoli familiari, estendendolo ad altre famiglie, ai vicini e all'intera comunità del villaggio. Il fanciullo apprende ora di dover distinguere, al di sopra e attraverso questi gruppi, due grandi categorie. L'una consiste dei suoi parenti veri e propri, i *veyola*: a essa appartengono innanzi tutto la madre, poi i fratelli e le sorelle, lo zio materno e tutti i loro parenti. Questi sono i parenti che sono della stessa sua sostanza, dello «stesso suo corpo». Agli uomini deve obbedire, è in obbligo di cooperare con loro e aiutarli nel lavoro, in guerra e nelle liti personali. Verso le donne del suo clan e della sua parentela gli sono imposti rigorosi tabù sessuali. L'altra categoria sociale comprende gli stranieri, gli estranei, i *tomakava*. Con questo nome viene indicata tutta quella gente con cui non si è in relazione per mezzo di legami matrilineari, o che non appartiene allo stesso clan. Ma questo gruppo comprende anche il padre e tutti i parenti di lui, maschi e femmine, e le donne che si possono sposare o con le quali è lecito avere relazioni amorose. Ora, questa gente, e specialmente il padre, si trovano col fanciullo in una strettissima relazione personale, che è, tuttavia, completamente ignorata dalla legge e dalla moralità. Così, da una parte, abbiamo una coscienza d'identità e parentela associata ad ambizioni sociali e orgoglio; e dall'altra, nei riguardi del padre e dei suoi parenti, libera amicizia e sentimenti naturali insieme a libertà sessuale, ma non identità personale o legami tradizionali.

7.

La sessualità nella tarda fanciullezza

Passiamo ora al problema della vita sessuale nel terzo periodo, la tarda fanciullezza – come possiamo chiamarla –, che comprende lo stadio del libero gioco e movimento e che si protrae dall'età di circa cinque o sei anni sino alla pubertà. Ho tenuto separata la discussione del sesso da quella delle influenze sociali quando ho trattato il periodo precedente della vita del fanciullo, e lo stesso farò ora, in modo da mettere chiaramente in luce gli apporti rispettivi dell'organismo e della società.

Nell'Europa moderna, secondo Freud, è caratteristico di quest'età un fenomeno molto curioso: la regressione della sessualità, un periodo di latenza, di calma nello sviluppo delle funzioni e degli impulsi sessuali. Ciò che rende particolarmente importante questo periodo di latenza, nello schema freudiano delle nevrosi, è l'amnesia ad esso associata, la cortina di totale oblio che scende in questo periodo e che distrugge le reminiscenze della sessualità infantile. È notevole che quest'importante e interessante affermazione di Freud non sia condivisa da altri studiosi. Per esempio, Moll nei suoi studi sulla sessualità infantile – contributo veramente completo e profondo[1] – non accenna ad alcun periodo di stasi nello sviluppo sessuale; al contrario la sua trattazione implica un regolare e graduale aumento di sessualità nel fanciullo: la curva sale in misura continua senza regressi. È notevole notare come Freud stesso, talvolta, appaia incerto. Così, di tutti i periodi della fanciullezza proprio questo non ha un chiaro ed esplicito capitolo ad esso dedicato, e in uno o due punti Freud ritratta persino

[1] Moll, *Das Sexualleben des Kindes* cit.

l'affermazione della sua esistenza.[2] Tuttavia, se posso fare affermazioni sulla base di materiale derivato dalla personale conoscenza di scolari di classi agiate, il periodo di latenza si manifesta all'incirca verso i sette anni e si protrae per un periodo di tempo che dura da due a quattro anni. Durante questo periodo l'interesse per le «indecenze» viene meno, i brutti benché seducenti colori di cui esse si rivestivano scompaiono lentamente, ed esse sono rimosse e dimenticate mentre nuovi oggetti sorgono ad attirare l'interesse e l'energia.

Come spiegarci la divergenza nelle stesse teorie di Freud e il disinteresse per tali fatti da parte di altri studiosi del sesso?

È chiaro che non abbiamo a che fare qui con un fenomeno profondamente radicato nella natura organica dell'uomo, ma con un fenomeno largamente, se non completamente, determinato da fattori sociali. Se diamo uno sguardo comparativo ai vari strati della società, ci accorgiamo senza difficoltà che fra le classi più basse, soprattutto fra i contadini, questo periodo di latenza è molto meno pronunciato. Allo scopo di veder chiaramente le cose, ritorniamo al precedente periodo della sessualità infantile pregenitale e vediamo come i due si ricolleghino. Nel capitolo 5 abbiamo visto che tanto negli strati bassi quanto in quelli alti esiste in uno stadio iniziale questo forte interesse per l'indecente. Tra i fanciulli dei contadini tuttavia, esso appare più tardi e con caratteri un po' differenti. Paragoniamo ancora una volta le fonti dell'«erotismo anale», come lo chiama Freud, fra i fanciulli delle classi più basse e quelli delle più alte.[3] Nella *nursery* dei bambini di famiglia agiata, le funzioni naturali, l'interesse per l'escrezione, sono dapprima stimolati, poi improvvisamente contrastati. La nutrice o la madre, che fino a un certo punto cerca di stimolare questi atti, loda la pronta esecuzione e mostra i risultati, scopre a un certo momento che il fanciullo prende troppo interesse ad essi e gioca in maniera che appare sporca alle persone grandi, benché per il piccolo sia perfettamente naturale. Allora l'autorità della *nursery* interviene, picchia il bambi-

[2] Il periodo di latenza è frequentemente menzionato, per esempio nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) e nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17), lez. 21; ma non vi è una speciale trattazione di esso in nessuno dei due volumi. Anzi, noi vi troviamo: «Il periodo di latenza può anche mancare, esso non comporta necessariamente un'interruzione generale dell'attività e degli interessi sessuali» (*Introduzione alla psicoanalisi*, lez. 21).

[3] Non vorrei usare qui il brutto neologismo «erotismo anale», ma finché un termine è chiaramente definito, non v'è nulla di male nel prenderlo a prestito da una dottrina che è sotto discussione.

no, lo punisce e l'interesse viene così violentemente represso. Il fanciullo cresce, le reticenze, gli sguardi accigliati e le artificialità cominciano a circondare le funzioni naturali con interessi clandestini e attrazioni misteriose.

Coloro che ricordano dalla propria fanciullezza quanto fortemente una tale atmosfera repressiva d'insinuazioni e di sottintesi sia sentita e compresa dal fanciullo, riconoscono che questa categoria di «cose indecenti» è creata dalle persone grandi. Dalle osservazioni sui bambini, d'altronde, come dalla propria memoria, è facile constatare quanto rapidamente e quanto presto i fanciulli assumano gli atteggiamenti artificiali degli anziani, e diventino piccoli «pignoli», moralisti e snob. Fra i contadini le condizioni sono del tutto differenti. I fanciulli sono al corrente delle cose sessuali sin dalla più tenera età. Non possono evitar di vedere le pratiche sessuali dei genitori o di altri parenti; ascoltano litigi nel corso dei quali si snocciolano elenchi di oscenità e di pratiche sessuali; hanno a che fare con animali domestici la cui riproduzione in tutti i suoi particolari è cosa di grande importanza per l'intera famiglia ed è discussa minutamente e liberamente. Poiché si trovano a vivere fra le cose della natura, si sentono meno portati a fare in maniera clandestina ciò che possono fare in molti modi divertendosi liberamente. I fanciulli delle classi operaie stanno a mezza strada fra questi due estremi. Pur trovandosi molto raramente a contatto con gli animali, ricevono, d'altra parte, un'anche maggiore dimostrazione dell'uso della camera da letto e un'istruzione da osteria.

Qual è il risultato di queste differenze essenziali tra fanciulli per bene e fanciulli proletari? Prima di tutto, l'indecenza, che tra i fanciulli borghesi è favorita dalla repressione delle curiosità sessuali, è molto meno pronunciata nelle classi basse e si manifesta solo più tardi quando l'indecenza è già associata a idee di sessualità genitale. Nelle classi superiori, quando la curiosità sulle indecenze si è estrinsecata e dopo che l'abbandono della *nursery* fa sopraggiungere nuovi interessi, segue il periodo di latenza, in cui questi nuovi interessi assorbono il fanciullo, mentre la mancanza di conoscenza dell'argomento, normale tra i fanciulli delle famiglie educate, impedisce che l'interesse genitale si formi troppo presto.

Nelle classi inferiori, invece, questa conoscenza e prima curiosità per le cose sessuali sono presenti allo stesso tempo e stabiliscono una continuità, un costante sviluppo dal primo periodo a quello della piena pubertà sessuale.

La natura degli influssi sociali coopera con questi fatti a produrre una ben maggiore frattura di continuità nella vita di un fanciullo di classe agiata. Mentre la sua vita fino all'età di sei anni fu dedita tutta ai giochi, ora egli deve improvvisamente studiare e fare i compiti di scuola. Il fanciullo contadino ha già da tempo cominciato ad aiutare in cucina o a sorvegliare i bambini più piccoli o a correr dietro alle oche e alle pecore. In questo periodo non c'è frattura nella continuità della vita.

Così, se da una parte il primo interesse fanciullesco per l'indecente nasce più presto e in altra forma per il fanciullo contadino e proletario, esso però è meno clandestino, meno associato all'idea di colpevolezza, quindi meno immorale, meno «erotico-anale» e più attinente al sesso. Egli passa più facilmente e con maggior continuità ai primi divertimenti sessuali e il periodo di latenza è quasi totalmente assente o, ad ogni modo, molto meno pronunciato. Ciò spiega perché la psicoanalisi, che ha a che fare con le persone nevrotiche delle classi agiate, abbia portato alla scoperta di questo periodo, mentre le osservazioni mediche generali di Moll non lo misero in luce.

Ma se ci può essere qualche dubbio su questa differenza fra le classi e sulle sue cause, tale dubbio scompare quando ci volgiamo alla Melanesia, dove, certamente, i fatti sono differenti da quelli riscontrati fra le nostre classi educate. Come abbiamo visto nel capitolo 5, le indecenze sessuali, i giochi e gli interessi clandestini qui mancano. In effetti si può dire che le categorie del decente-indecente, puro-impuro, per questi fanciulli non esistono. Le stesse ragioni che rendono questa distinzione più debole e meno importante fra i nostri contadini che fra i nostri borghesi, agiscono anche più fortemente e direttamente fra i Melanesiani. In Melanesia non c'è tabù sul sesso in generale, non si getta alcun velo sulle funzioni sessuali, e certamente non lo si fa nel caso dei fanciulli. Quando pensiamo che questi fanciulli vanno attorno nudi, che le loro funzioni escretorie vengono eseguite apertamente e naturalmente, che non esistono tabù sulle parti del corpo o sulla nudità in genere; quando, inoltre, pensiamo che i piccoli dell'età di tre o quattro anni cominciano ad accorgersi dell'esistenza di cose quali la sessualità genitale e del fatto che molto presto questa costituirà il loro godimento così come gli altri giochi infantili, siamo in grado di dire che fattori sociali piuttosto che biologici spiegano la differenza fra le due società.

Lo stadio che sto ora descrivendo in Melanesia – che corrisponde al

nostro periodo di latenza – è lo stadio dell'indipendenza infantile, in cui i bambini e le bambine giocano insieme in una specie di repubblica giovanile. Ora, uno dei maggiori interessi di questi fanciulli consiste in passatempi sessuali. In una prima età i fanciulli si iniziano alle pratiche sessuali reciprocamente, o talvolta per mezzo di un compagno di poco più grande. Naturalmente in questo stadio non possono eseguire gli atti veri e propri, ma si contentano di ogni sorta di giochi nei quali sono lasciati completamente liberi dagli anziani e così possono soddisfare la loro curiosità e la loro sessualità direttamente e senza finzioni.

Non ci può esser dubbio che l'interesse che domina in tali giochi è quello che Freud chiamerebbe «genitale», che essi sono spinti largamente dal desiderio d'imitare gli atti e gli interessi dei fanciulli più grandi e dei grandi, e che questo periodo è quasi completamente assente dalla vita dei fanciulli delle classi superiori in Europa e che esiste soltanto in piccolo grado fra contadini e proletari. Quando parlano di tali divertimenti, gli indigeni alludono spessissimo a «divertimenti di coito» (*mwaygini kwayta*) o anche dicono che così «giocano al matrimonio».

Non si deve pensare che tutti i giochi siano sessuali: molti non lo sono affatto, ma vi sono passatempi nei quali il sesso ha una parte predominante. I fanciulli melanesiani hanno la passione di «giocare a marito e moglie». Un ragazzo e una ragazza costruiscono un piccolo riparo e lo chiamano la loro casa e in esso fingono di assolvere le funzioni di marito e moglie, e fra queste, quindi, la più importante, che è quella del coito. Altre volte un gruppo di fanciulli parteciperà a una gita con merenda, nella quale il divertimento consiste nel mangiare, lottare e fare all'amore. Oppure essi imiteranno gli scambi commerciali, terminando con attività sessuali. Il mero piacere sessuale non sembra soddisfarli; in tali più elaborati giochi esso dev'essere mischiato a qualche interesse immaginativo e romantico.

Un punto importantissimo di questa sessualità infantile è l'atteggiamento delle generazioni più anziane verso di essa. Come ho detto, i genitori non la considerano affatto reprensibile; in genere essi l'accettano così com'è. Il più che faranno sarà di parlare scherzosamente fra loro delle tragedie e delle commedie d'amore del mondo fanciullesco. Mai si sognerebbero d'interferire o di manifestare la loro disapprovazione, purché i fanciulli dimostrino la dovuta discrezione, cioè non eseguano in casa i loro giochi amorosi, ma vadano in qualche luogo appartato fra i cespugli.

Ma soprattutto i fanciulli vengono abbandonati totalmente a se stessi nelle loro cose d'amore. Non solo non c'è interferenza dei genitori, ma raramente, se mai, avviene che un uomo o una donna prendano un perverso interesse sessuale per un fanciullo, e certo non si vedranno mai mescolarsi con loro nei giochi a questo scopo. La violazione di fanciulli non è conosciuta, e una persona che s'intrattenesse sessualmente con un fanciullo sarebbe considerata ridicola e disgustosa.

Un elemento importantissimo nelle relazioni sessuali dei fanciulli è il tabù del fratello e della sorella, di cui abbiamo già parlato. Fin dal giorno in cui, in tenera età, la bambina indossa il proprio gonnellino d'erba, fratelli e sorelle, figli della stessa madre, devono essere separati gli uni dalle altre, in ossequio al rigoroso tabù che impone che non ci siano rapporti intimi fra essi. Anche prima di questo momento, quando appena cominciano a muoversi e a camminare, essi giocano in gruppi differenti. In seguito poi le loro relazioni non saranno libere, e soprattutto non ci dovrà mai essere il più lieve sospetto d'interesse di uno di essi per le cose d'amore dell'altro. Benché viga una relativa libertà nel gioco e nei discorsi fra i fanciulli, neppure i più piccoli si unirebbero sessualmente con le loro sorelle, e ancor meno farebbero allusioni o giochi sessuali in loro presenza. Ciò continua per tutta la vita, e sarebbe massima scorrettezza parlare a un fratello delle relazioni amorose della sorella, o viceversa. L'imposizione di questo tabù porta a una precoce frattura nella vita familiare, perché i ragazzi e le ragazze, per evitarsi reciprocamente, devono lasciare la casa dei genitori e andare altrove. Con tutto ciò possiamo percepire l'enorme differenza che regna fra noi e i Melanesiani nella sessualità giovanile in questo stadio di fanciullezza avanzata. Mentre fra noi, nelle classi educate, c'è in questo periodo una frattura nella sessualità e un periodo di oscurità con relativa amnesia, in Melanesia l'inizio quanto mai precoce dell'interesse genitale porta a un tipo di sessualità del tutto ignoto fra di noi. Da questo momento la sessualità dei Melanesiani si svilupperà continuatamente, per quanto gradualmente, fino al raggiungimento della pubertà. A condizione che il tabù tra fratello e sorella sia rispettato nel modo più assoluto, la società dà una piena libertà sessuale ai fanciulli.

8.

La pubertà

A un'età che varia secondo il clima e la razza e va dai nove anni circa ai quindici, il fanciullo entra nell'età della pubertà. Perché pubertà non è un momento o una svolta, ma un periodo di sviluppo più o meno lungo durante il quale l'apparato sessuale, l'intero sistema di secrezione interna e l'organismo in generale vengono interamente ricostituiti. Non possiamo considerare la pubertà come una *conditio sine qua non* dell'interesse sessuale o anche delle attività sessuali, dato che bambine ancora impuberi possono avere rapporti sessuali, e ragazzi non maturi hanno erezioni e praticano l'*immissio penis*. Ma senza dubbio l'età della pubertà dev'essere considerata come lo stadio più importante nella storia sessuale dell'individuo.

Il sesso, inoltre, in questo stadio è così intimamente legato agli altri aspetti della vita che, in questo capitolo, tratteremo insieme cose sociali e sessuali e non le divideremo come abbiamo fatto per i due stadi precedenti. Paragonando qui i Melanesiani delle Trobriand con la nostra società, è importante notare che questi selvaggi non hanno riti d'iniziazione alla pubertà. Mentre ciò toglierà un paragrafo di estrema importanza alla nostra discussione, d'altra parte ci permetterà di delineare il paragone fra i sistemi patrilineare e matrilineare più chiaramente ed esattamente, poiché nella maggior parte delle altre società selvagge le cerimonie d'iniziazione mascherano completamente o modificano questo periodo.

Nella nostra società dobbiamo parlare separatamente del ragazzo e della ragazza, perché a questo punto le due parti si dissociano completamente nelle attività sessuali. Nella vita di un uomo, pubertà significa acquisizione di pieni poteri mentali e al tempo stesso maturità fisi-

ca e formazione finale dei caratteri sessuali. Con la nuova virilità l'intero rapporto con la vita muta altrettanto profondamente quanto il rapporto con le cose sessuali e la posizione nella famiglia. Cominciando da quest'ultima, dobbiamo osservare un fenomeno estremamente interessante che incide grandemente sull'atteggiamento verso la madre, le sorelle e le altre parenti. Il tipico adolescente delle nostre comunità civili comincia a mostrare al tempo della pubertà un grande imbarazzo verso la madre, mostra disprezzo e una certa brutalità verso le sorelle, e dinanzi ai compagni si vergogna dei parenti di sesso femminile. Chi da noi non ricorda i parossismi d'indicibile vergogna quando, andandocene gaiamente con i nostri compagni di scuola, ci capitava d'incontrare improvvisamente la mamma o una zia o una sorella o anche una cugina e dovevamo salutarla? C'era un sentimento intenso di colpevolezza, di venir colti in flagrante delitto. Alcuni ragazzi cercavano d'ignorare l'imbarazzante incontro, altri, più coraggiosi, arrossivano fino alla cima dei capelli e salutavano, ma ognuno sentiva che era una vergogna per la propria posizione sociale, un oltraggio alla propria dignità e indipendenza. Senza penetrare nel lato psicologico di questo fenomeno, sentiamo che la vergogna e la confusione che si provano in questo caso sono dello stesso tipo di quelle che si accompagnano a ogni infrazione delle buone maniere.

Questa dignità da poco acquisita incide profondamente sull'atteggiamento del ragazzo verso il mondo, sulla sua intera *Weltanschauung*. Comincia ad avere le sue opinioni indipendenti, la sua personalità e il suo onore e a conservare le sue posizioni nei riguardi dell'autorità e della guida intellettuale. È questo un nuovo stadio nel rapporto fra padre e figlio, un'altra valutazione e una nuova prova dell'ideale paterno. A questo punto il padre soccombe se ci si accorge che è uno sciocco o un tanghero, un ipocrita o un «parruccone». Ciò vale per tutta la vita, e in ogni caso il padre perde la possibilità d'influire sul ragazzo anche se in seguito nella vita si troveranno di nuovo insieme. Se, invece, il padre può superare l'esame estremamente severo cui è sottoposto in quest'epoca, vi sono moltissime probabilità che egli sopravviva come ideale per tutta la vita. È anche vero l'inverso, naturalmente, poiché il padre in quest'epoca esamina profondamente il figlio per accertare con atteggiamento ugualmente critico se il ragazzo vien su secondo il suo ideale di quello che dev'essere il suo successore.

Il nuovo atteggiamento verso il sesso, questa ricristallizzazione del-

la pubertà, esercita una grande influenza sull'atteggiamento del ragazzo non solo verso il padre, ma anche verso la madre. Il ragazzo di una certa levatura sociale soltanto ora comprende a pieno la natura biologica del legame fra i suoi genitori e se stesso. Se ama profondamente e venera sua madre, come di solito avviene, e se può continuare a idealizzare suo padre, l'idea di esser nato dal rapporto sessuale dei genitori, per quanto sulle prime produca una frattura nel suo mondo mentale, può essere sostenuta. Se d'altra parte egli disprezza e odia il padre, anche se tale sentimento, come spesso avviene, non è confessato, l'idea provoca un'impurità permanente della madre e una contaminazione delle cose a lui più care.

La nuova virilità influenza soprattutto le prospettive sessuali del ragazzo. Mentalmente è pronto ad apprendere, fisiologicamente è pronto a porre in pratica quanto ha appreso. In genere riceve le prime impressioni sessuali, a quest'epoca, non nel modo normale e regolare, ma sovente attraverso la masturbazione e le polluzioni notturne. Questa è l'epoca in cui si determina per il giovane la scelta della strada da seguire. O l'impulso sessuale, da poco svegliatosi, che attrae soprattutto un temperamento esuberante e una facile moralità, lo assorbe completamente, lo porta per sempre in una scia di predominante sensualità, oppure gli altri interessi e la moralità sono abbastanza forti da rimuoverlo parzialmente o anche completamente. Finché egli conserva un ideale di castità ed è capace di combattere per esso, possiede una leva per elevare gli impulsi sessuali a un livello più alto. In questo campo, naturalmente, le tentazioni sono largamente determinate dall'ambiente sociale e dal modo di vita del ragazzo. Le caratteristiche razziali di una comunità, il suo codice morale e i suoi valori culturali stabiliscono grandi differenze entro le civiltà europee. In certe classi di alcuni paesi è normale per il ragazzo soccombere alle forze disgregatrici di una facile sessualità. In altre, gli è data la possibilità di resistere. In altre ancora la società lo libera da gran parte della responsabilità, stabilendo rigide regole di moralità.

Nelle sue relazioni con persone dell'altro sesso, ci appare dapprima qualcosa di parallelo al suo atteggiamento verso la madre e la sorella; un certo imbarazzo e l'alternarsi di attrazione e repulsione. La donna che, egli avverte, potrà esercitare una profonda influenza su di lui, lo allarma e lo mette in sospetto. Egli sente in lei un pericolo per la sua sorgente indipendenza e maschilità.

In questo stadio anche la nuova fusione della tenerezza con la sessualità, che si manifesta verso la fine della pubertà, mescola i ricordi infantili della tenerezza materna con i nuovi elementi di sessualità. L'immaginazione e specie i sogni fantastici portano un'orribile confusione e giocano brutti tiri alla mente del ragazzo.[1]

Tutto ciò si riferisce specialmente al ragazzo appartenente alle classi superiori, alle classi agiate. Se paragoniamo con lui la gioventù contadina e operaia, vediamo che gli elementi essenziali sono gli stessi, benché ci sia forse minor variazione individuale e il quadro generale sia più semplice.

Così c'è anche in questo caso un periodo di asprezza affettiva verso la madre e le sorelle, che si nota soprattutto fra i giovani contadini. Le liti con il padre scoppiano di regola con maggior violenza ora che il ragazzo è consapevole della sua forza e della sua posizione di successore, e sente una nuova bramosia di possesso e una nuova ambizione d'influenza. Spesso in questo periodo comincia una regolare battaglia per la supremazia. Nelle cose sessuali non si verifica una crisi così violenta, e ciò agisce meno direttamente sui rapporti coi genitori. Ma in sostanza le cose vanno in modo consimile.

La ragazza delle classi educate alla prima mestruazione attraversa una crisi che, mentre limita la sua libertà e complica la sua vita, aggiunge ad essa un'attrattiva misteriosa ed è in genere ardentemente attesa. Ma socialmente la pubertà non è una grande svolta nella vita di una ragazza; essa continua a vivere in casa o a completare la sua educazione a scuola, mentre tutte le sue occupazioni e la sua educazione sono in armonia con la consueta vita familiare (non prendiamo in esame la ragazza moderna che svolge attività professionale). Il nuovo scopo nella vita della ragazza consiste nell'attendere il matrimonio. Un elemento importante nei suoi rapporti con la famiglia è la rivalità fra madre e figlia che spesso inizia in questo periodo. È difficile dire quante volte appaia in una forma decisa e palese,[2] ma non ci può esser dubbio che essa introduce un elemento deformante nelle relazioni tipiche della famiglia ordinaria. In questo periodo, e non prima, nei rapporti fra padre e figlia s'introduce una tenerezza particolare, che non raramente è in relazione con la rivalità materna. Questa è la con-

[1] Questo concetto è meglio sviluppato in seguito (parte IV, cap. 9).

[2] Come la troviamo efficacemente descritta, per esempio, nel romanzo di Maupassant, molto istruttivo, *Forte come la morte*.

figurazione del complesso di Elettra; è perciò totalmente differente dal complesso edipico. Mettendo da parte la maggiore tendenza isterica delle donne, perché qui ci interessano i fenomeni che si svolgono nel piano della normalità, il complesso di Elettra è meno frequente e ha minore importanza sociale, come minore influenza sulla civiltà occidentale. D'altra parte, la sua influenza si fa sentire più spesso, e l'incesto fra padre e figlia sembra più frequente nella realtà di quello fra madre e figlio, per vari motivi di natura biologica e sociologica. Tuttavia, dato che il nostro interesse per questo argomento è soprattutto nei riguardi dell'influenza sociale e culturale dei complessi, non possiamo seguire nei suoi particolari il paragone fra i complessi di Edipo e di Elettra. Né possiamo entrare in paragoni fra le classi superiori, dove le repressioni sono più forti, dove c'è più isterismo, ma si verifica un numero minore di casi d'incesto, e le classi inferiori, nelle quali, poiché l'interesse sessuale della ragazza è frequentemente suscitato più presto e in modo più normale, essa è meno soggetta a deviamenti isterici, ma è più spesso soggetta alle persecuzioni paterne.[3]

Volgiamoci ora alle Trobriand. La pubertà ha qui inizio più presto che fra noi, ma, allo stesso tempo, quando sopravviene, i ragazzi di ambo i sessi hanno già cominciato le loro attività sessuali. Nella vita sociale dell'individuo la pubertà non costituisce una netta svolta come in quelle comunità selvagge in cui esistono cerimonie d'iniziazione. Gradatamente, man mano che passa alla virilità, il ragazzo comincia a prendere parte più attiva alle cure economiche e alle occupazioni tribali, è considerato un giovane uomo (*ulatile*), e, verso la fine del periodo di pubertà, è membro di pieno diritto della tribù, pronto a sposare e a compiere i suoi doveri, come a godere dei suoi privilegi. La ragazza, che all'inizio della pubertà acquista una maggior libertà e indipendenza dalla propria famiglia, deve anche lavorare di più, si diverte più intensamente e adempie ai doveri cerimoniali, economici e legali che lo stato di donna comporta.

Ma il cambiamento più importante e quello che maggiormente c'interessa, è la parziale separazione della famiglia nel periodo in cui ra-

[3] Fra i contadini i tentativi del padre di stabilire rapporti sessuali con la figlia sono molto frequenti. Ciò appare soprattutto nei popoli latini. Mi è stato detto che questo tipo d'incesto è molto comune fra i contadini della Romania, e pare anche in Italia. Alle Canarie mi risulta personalmente di alcuni casi d'incesto non clandestino fra padre e figlia, che vivono apertamente in *ménage* senza alcun ritegno e allevano i figli comuni.

gazzi e ragazze cessano di essere ospiti permanenti nella casa dei genitori, poiché fratelli e sorelle, che hanno già cominciato a evitarsi da lungo tempo nella fanciullezza, devono ora osservare un tabù rigorosissimo, in modo che venga eliminata qualsiasi possibilità di contatto mentre essi sono impegnati in attività sessuali. Questo pericolo è evitato a mezzo di una particolare istituzione, il ***bukumatula***; questo nome vien dato a speciali case abitate da gruppi di adolescenti di ambo i sessi. Quando un ragazzo raggiunge l'età della pubertà, va ad abitare in una di queste case, che è di proprietà di qualche giovane più anziano o di un giovane vedovo, ed è presa in affitto da un certo numero di ragazzi, da tre a sei, cui si aggiungono le loro amanti.[4] Così la casa paterna viene svuotata completamente degli adolescenti maschi, per quanto sino al matrimonio il ragazzo vi torni sempre per mangiare e continui a lavorare, entro certi limiti, per la famiglia. La ragazza, nelle rare notti di castità, quando non è occupata nell'una o nell'altra ***bukumatula***, può tornare a dormire a casa.

Qual è l'atteggiamento in cui si cristallizzano, in questo importante periodo, i sentimenti del ragazzo e della ragazza melanesiani verso la madre, il padre, le sorelle e i fratelli? Come per i ragazzi e le ragazze europei moderni, vediamo che in questo periodo c'è solo uno stampo finale, un consolidamento di quanto è stato in formazione graduale durante i precedenti stadi della vita. La madre, da cui il fanciullo è stato svezzato – nel senso più ampio della parola – rimane ancora il perno di ogni parentela per il resto della vita. Lo status del ragazzo nella società, i suoi diritti e doveri vengono determinati in rapporto a lei e ai suoi parenti. Se non c'è nessun altro che provveda a lei, questo compito spetta al figlio, mentre la casa della madre sarà sempre la sua seconda casa. L'affezione e l'attaccamento, prescritti da norme sociali, rimangono anche profondamente basati sul sentimento reale, e quando un uomo adulto muore o subisce qualche disgrazia, sua madre sarà la sola a soffrirne e i suoi pianti saranno i più sinceri e quelli che dureranno più a lungo. Fin qui c'è poco di quella amicizia personale, di quella mutua confidenza e intimità, che sono caratteristiche dei rapporti fra madre e figlio nella nostra società. Il distacco dalla madre,

[4] Per una descrizione particolareggiata e per un'analisi di questa importante istituzione che è la più stretta imitazione del «matrimonio di gruppo» che ci risulti, vedi il mio libro *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1929 (trad. it. *La vita sessuale dei selvaggi*, Feltrinelli, Milano 1968).

effettuato come abbiamo visto a ogni stadio più facilmente e profondamente che da noi, con pochi strappi prematuri o violente soppressioni, è effettuato in maniera più completa e armoniosa.

In questo periodo il padre viene a essere temporaneamente eclissato. Il ragazzo, che da fanciullo fu discretamente indipendente e divenne membro della piccola repubblica giovanile, ottiene ora, da una parte, la libertà del *bukumatula*, mentre dall'altra è soggetto a maggiori restrizioni, dati i suoi vari doveri verso il *kada* (zio materno). Di conseguenza ha minor tempo e minore interesse per il padre. Più tardi, quando cominceranno a fare la loro apparizione gli attriti con lo zio materno, egli si volgerà di regola ancora una volta al padre e la loro amicizia diverrà allora stabile per tutta la vita. In questo stadio, tuttavia, in cui l'adolescente deve apprendere i propri doveri, venire istruito nelle tradizioni e nella magia, nelle arti e nei mestieri, il suo interesse per lo zio materno, suo istruttore e tutore, è grandissimo e le loro relazioni sono all'acme.[5]

Tra i sentimenti verso i genitori del ragazzo melanesiano e di quello ben educato della nostra società c'è una differenza più importante: fra noi, quando alla pubertà e con l'iniziazione sociale la nuova ardente visione si apre dinanzi agli occhi del ragazzo, questo bagliore getta un'ombra sui suoi precedenti teneri sentimenti verso la madre e il padre. La sua sessualità lo estrania dai genitori, è d'imbarazzo ai rapporti con essi e crea profonde complicazioni. Non così nella società matrilineare. L'assenza del primo periodo d'«indecenza» e delle prime opposizioni all'autorità dei genitori; il graduale, aperto e sempre maggior uso del sesso, dacché esso comincia a tumultuare per la prima volta nel sangue giovanile; soprattutto l'atteggiamento di spettatori benevoli che i genitori assumono verso la sessualità dei loro figli; il ritiro completo ma graduale della madre dai sentimenti passionali del ragazzo; la compiacente approvazione del padre, son tutte cause del fatto che l'intensificazione della sessualità durante la pubertà non eserciti diretta influenza sui rapporti coi genitori.

Una relazione, tuttavia, e precisamente quella tra fratello e sorella, risente profondamente di ogni aumento di sessualità, specie durante

[5] I rapporti fra i tre – il giovane, il padre e il fratello della madre – sono in realtà alquanto più complicati di quanto io non abbia potuto spiegare qui e presentano un interessante quadro delle contraddizioni insite negli inconciliabili princìpi di parentela e di autorità. Questo argomento sarà trattato in un mio volume di prossima pubblicazione sulla parentela. Cfr. anche *Crime and Custom* cit.

la pubertà. Questo tabù, che esclude ogni libero accompagnarsi di fratello e sorella ed esclude quindi completamente l'eccitazione sessuale nei rapporti fra i due, influisce sulle prospettive sessuali di entrambi; esso costituisce la grande barriera nella vita sessuale di un uomo, oltre la quale non è lecito andare, e la più importante norma morale generale. Inoltre la proibizione, che comincia nella fanciullezza con la separazione dei fratelli e delle sorelle, separazione che ne è il momento più importante, si estende anche a tutte le altre donne dello stesso clan. Così il mondo è diviso per il giovane in due metà: l'una di esse, che comprende le donne del suo stesso clan, gli è proibita; l'altra, cui appartengono le donne degli altri tre clan, è lecita.

Confrontiamo ora le relazioni tra fratello e sorella in Melanesia e in Europa. Fra noi, l'intimità della fanciullezza si raffredda gradatamente e si muta in una relazione alquanto forzata, nella quale la sorella è divisa dal fratello naturalmente ma non completamente per mezzo di fattori sociali, psicologici e biologici. In Melanesia, appena potrebbe nascere qualche intimità nel gioco o nelle confidenze fanciullesche, entra in vigore il tabù rigoroso. La sorella rimane un essere misterioso, sempre vicina e mai intima, divisa dal muro invisibile eppur onnipotente delle esigenze tradizionali, che a poco a poco si muta in un imperativo morale e personale. La sorella rimane il solo punto sull'orizzonte sessuale permanentemente nascosto. Ogni impulso naturale di tenerezza infantile è sistematicamente represso dall'inizio, come altri impulsi naturali lo sono nei nostri bambini; e così la sorella diventa «indecente» come oggetto di pensieri, interessi e sentimenti, proprio come le cose proibite per i nostri bambini. In seguito, con lo svilupparsi delle esperienze personali nel campo della sessualità, il velo di riserbo che separa i due si ispessisce. Benché debbano evitarsi sempre reciprocamente, essi sono obbligati a pensare continuamente l'uno all'altra in virtù del fatto che il fratello è il sostegno economico della famiglia. Tale repressione artificiale e prematura deve avere le sue conseguenze. Uno psicologo della scuola freudiana potrebbe facilmente predirle.

In tutto ciò ho parlato quasi esclusivamente dal punto di vista del ragazzo. Come si configura l'atteggiamento della ragazza melanesiana verso la famiglia, e come si cristallizza alla pubertà? Parlando approssimativamente, il suo atteggiamento non differisce molto da quello della sua compagna europea, come avviene per il ragazzo. Proprio per

il tabù sororale, il matriarcato alle Trobriand riguarda meno la ragazza che il ragazzo. Dato che è severamente vietato a suo fratello d'interessarsi dei suoi affari sessuali, compreso il matrimonio e, poiché anche il fratello di sua madre non deve immischiarsi in queste cose, è il padre – cosa strana – che le fa da tutore per quanto concerne la sistemazione matrimoniale. Cosicché esiste fra padre e figlia una relazione, se non del tutto identica, almeno molto simile alla nostra. Infatti, presso di noi gli attriti tra figlia e padre sono di solito pochi e così la relazione si avvicina maggiormente a quella che si riscontra nelle Trobriand fra padre e prole. Qui, d'altra parte, l'intimità fra un uomo maturo e un'adolescente che, si rammenti, non è considerata sua parente, è ingombra di qualche tentazione la quale è accresciuta dal fatto che, pur non essendo effettivamente la figlia oggetto di tabù in base alle leggi esogamiche, il rapporto sessuale fra i due è considerato quanto mai biasimevole, benché non gli si dia mai il nome di *suvasova*, che significa infrazione dell'esogamia. Il motivo di questa proibizione è, naturalmente, soltanto questo: è male aver rapporti sessuali con la figlia della donna con la quale si abita. Non dovremo stupirci quando, più tardi, nel delineare l'influenza degli atteggiamenti caratteristici dei membri della famiglia, troveremo che l'incesto fra padre e figlia in realtà si verifica, benché lo si possa chiamare difficilmente un'ossessione, e non abbia un'eco nel folclore.

Riguardo alla madre, lo sviluppo generale della relazione è più naturale che in Europa, benché non ne differisca sostanzialmente. Un punto di differenza c'è, ed è che l'uscita della ragazza dalla casa materna nel periodo della pubertà e i suoi numerosi interessi sessuali esterni evitano normalmente lo sviluppo di rivalità e gelosie fra madre e figlia, benché non sempre impediscano l'incesto fra padre e figlia. Così, a eccezione del suo atteggiamento verso il fratello, generalmente parlando fra le ragazze melanesiane si trovano gli stessi sentimenti che fra quelle europee.

9.

Il complesso matriarcale

Abbiamo paragonato le due civiltà, la melanesiana e l'europea, e abbiamo visto che ci sono delle differenze profonde, poiché sono essenzialmente diverse alcune delle forze per mezzo delle quali la società modella la natura biologica dell'uomo. Benché in ciascuna sia concessa una certa ampiezza alla libertà sessuale e ci siano una certa interferenza e un regolamento degli istinti sessuali, pure in ciascuna la determinazione dei tabù e il gioco della libertà entro i confini prescritti sono totalmente diversi. C'è inoltre una distribuzione di tutt'altro genere dell'autorità nella famiglia e, collegato con essa, un modo differente di calcolare la parentela. Abbiamo seguito in entrambe le società lo sviluppo del ragazzo e della ragazza media sotto queste leggi e costumanze tribali divergenti. Abbiamo trovato che quasi a ogni passo ci sono differenze dovute al gioco fra l'impulso biologico e la legge sociale che talvolta sono in armonia, talvolta vengono in conflitto, talvolta portano a una breve felicità, talvolta a un assoluto squilibrio, con possibilità, tuttavia, di futuro sviluppo. Allo stadio finale della vicenda del fanciullo, dopo che ha raggiunto la maturità, abbiamo visto i suoi impulsi cristallizzarsi in un sistema di sentimenti verso la madre, il padre, i fratelli e le sorelle e, nelle Trobriand, verso lo zio materno, un sistema che è tipico di ogni società e che, per adattarci alla terminologia psicoanalitica, abbiamo chiamato il «complesso familiare» o «complesso nucleare».

Ora permettetemi di ricapitolare brevemente i principali elementi di questi due «complessi». Il complesso di Edipo, il sistema degli atteggiamenti tipici della nostra società patriarcale, si forma nella prima infanzia, in parte durante il passaggio dal primo al secondo stadio del-

la fanciullezza, in parte ancora durante quest'ultimo stadio. Cosicché, verso la fine, quando il ragazzo ha cinque o sei anni, il suo atteggiamento è ben costituito, benché forse non definitivamente stabilito. E questi atteggiamenti comprendono già numerosi elementi di odio e di represso desiderio. In ciò, ritengo, i nostri risultati non differiscono affatto da quelli della psicoanalisi.[1]

Nella società matrilineare in questo stadio, benché il fanciullo abbia sviluppato sentimenti ben definiti verso il padre e verso la madre, né desideri repressi né desideri negativi né desideri frustrati fanno parte di essi. Donde sorge questa differenza? Come abbiamo visto, le sistemazioni sociali della società matrilineare trobriandiana sono in quasi completa armonia con lo sviluppo biologico, mentre l'istituzione del diritto patrilineare fra noi ostacola e reprime diversi impulsi e inclinazioni naturali. Per delineare questo fenomeno più dettagliatamente, ricordiamo l'appassionato attaccamento alla madre, il desiderio fisico di avvinghiarsi a lei: sentimenti e atti che nelle istituzioni patriarcali vengono rotti od ostacolati in un modo o nell'altro. L'influenza della nostra moralità, che condanna la sessualità nei fanciulli; la brutalità del padre, specialmente nei ceti inferiori; l'atmosfera creata dal suo diritto esclusivo sulla madre e sul fanciullo, che agisce sottilmente ma fortemente nei ceti superiori; la paura che la moglie ha di contrariare il marito – tutte queste influenze contribuiscono a separare genitori e figli. Anche dove la rivalità tra padre e figlio, per l'attenzione personale della madre, è ridotta a un minimo o a zero, si verifica nel secondo periodo un netto urto di interessi sociali fra padre e figli. Il figlio è un ostacolo, un ingombro per la libertà dei genitori, un ricordo del tempo e del suo trascorrere, e, se è un maschio, rappresenta spesso la minaccia di una futura rivalità sociale. Così, al disopra e di là dall'urto della sessualità, c'è ampio campo per gli attriti sociali tra padre e prole. Dico prole in generale e non figli maschi, perché, secondo le nostre conclusioni, la differenza di sesso tra i figli non ha grande importanza in questo stadio, né, come abbiamo osservato, esiste già un rapporto più stretto tra padre e figlia.

Tutte queste forze e influenze sono assenti nella società matrilineare delle Trobriand. Prima di tutto – e ciò non ha, beninteso, nulla a che fare con la matrilinearità – non c'è condanna del sesso e della ses-

[1] Mi sono convinto, dopo aver scritto ciò, che nessuno psicoanalista ortodosso o semiortodosso avrebbe accettato la mia definizione del «complesso» o di qualsiasi aspetto della dottrina.

sualità come tali; soprattutto non c'è orrore morale all'idea della sessualità infantile. Si permette l'attaccamento sensuale del fanciullo alla madre fino a che esso non venga spontaneamente abbandonato e soppiantato da altri interessi fisici. L'atteggiamento del padre verso il fanciullo durante questi due primi periodi è quello di un amico intimo e di un coadiutore. Nel periodo in cui i nostri padri fanno piacere ai bambini quando stanno lontano dalla *nursery*, il padre trobriandiano è prima di tutto *nurse* e poi compagno.

Anche lo sviluppo della vita presessuale è differente in Europa e in Melanesia; le repressioni della *nursery* fra noi, specialmente nelle classi superiori, sviluppano una tendenza a informarsi in maniera clandestina delle cose indecenti, specialmente delle funzioni e degli organi escretori. Fra i selvaggi non troviamo un tale periodo. Ora, questa indecenza infantile pregenitale stabilisce le distinzioni fra decente e indecente, puro e impuro; e l'impenetrabile compartimento dell'indecente, imposto dai genitori, rinforza e rende ancor più profondi i tabù che sono improvvisamente discesi su certe relazioni con la madre, quali la prematura espulsione dal suo letto e dai suoi abbracci.

Cosicché neanche qui le complicazioni della nostra società affliggono i fanciulli delle Trobriand. Al successivo stadio di sessualità troviamo una differenza non meno rilevante: in Europa c'è un periodo di latenza più o meno pronunciato che implica una frattura nella continuità dello sviluppo sessuale e, secondo Freud, serve a rinforzare molte delle nostre rimozioni nonché l'amnesia generale e a creare molti pericoli nello sviluppo normale del sesso. D'altra parte, esso rappresenta pure il trionfo di altri interessi sociali e culturali sulla sessualità. Fra i selvaggi, a questo stadio il sesso, che è in una prima forma genitale – forma quasi ignota fra noi –, s'impone come il primo interesse del fanciullo e non perderà mai questa preminenza. Ciò, mentre è distruttivo dal punto di vista culturale, favorisce d'altra parte il graduale e armonico divezzamento del fanciullo dalle influenze della famiglia.

Con ciò siamo già entrati nella seconda metà dello sviluppo del fanciullo, perché il periodo di oscurità sessuale nella nostra società appartiene appunto a questa parte. Quando prendiamo in esame gli ulteriori stadi che formano la seconda metà dello sviluppo infantile, troviamo un'altra profonda differenza. Fra noi, durante il primo periodo di pubertà, il complesso edipico, gli atteggiamenti del ragazzo verso i genitori non fanno altro che solidificarsi e cristallizzarsi. In Melanesia

invece è principalmente durante questa seconda parte – in realtà quasi esclusivamente ora – che si formano i complessi. Perché solo in questo periodo il fanciullo è sottomesso al sistema di repressioni e tabù che cominciano a modellare la sua natura. A queste forze egli reagisce in parte per adattamento, in parte sviluppando antagonismi e desideri più o meno repressi, perché la natura umana non è soltanto malleabile, ma anche elastica.

Le forze repressive e modellatrici in Melanesia sono due: la sottomissione alla legge matriarcale tribale e la proibizione imposta dall'esogamia. La prima è causata dall'influenza del fratello della madre, che facendo appello al senso di onore, orgoglio e ambizione, viene a porsi nei riguardi del fanciullo in un rapporto per molti rispetti analogo a quello del padre fra noi. D'altra parte, sia gli sforzi che egli impone sia la rivalità fra successore e predecessore introducono gli elementi negativi della gelosia e del risentimento. Così si forma un atteggiamento «ambivalente» nel quale la venerazione assume un posto dominante e riconosciuto, mentre l'odio represso si manifesta solo indirettamente.

Il secondo tabù, la proibizione dell'incesto, circonda di un velo di mistero sessuale la sorella e, in grado minore, tutti i parenti di sesso femminile del lato materno, come pure tutte le donne dello stesso clan. Di tutta questa categoria di donne, la sorella è la figura più rappresentativa, alla quale il tabù viene applicato con maggior rigore. Abbiamo visto che questo tabù, che impone una netta separazione, entrando nella vita del ragazzo già nell'infanzia, tronca l'incipiente tenerezza verso la sorella che è un impulso naturale del fanciullo. Esso, poi, giacché rende delitto anche un contatto accidentale nelle cose sessuali, fa sì che il pensiero della sorella sia sempre presente e, al tempo stesso, recisamente represso.

Paragonando brevemente i due sistemi di atteggiamento familiare, vediamo che nella società patriarcale le rivalità infantili e le successive funzioni sociali introducono nell'atteggiamento del padre e del figlio, oltre a un muto attaccamento, anche un certo risentimento e dell'antipatia. Fra madre e figlio, d'altra parte, la separazione prematura nell'infanzia lascia un profondo e ardente desiderio insoddisfatto, che in seguito, quando s'introduce l'interesse sessuale, si mischia nella memoria con le nuove attrazioni fisiche e assume spesso un carattere erotico che emerge in sogni e altre fantasie. Nelle Trobriand non c'è frizione tra padre e figlio, e tutto l'ardente desiderio infantile per la ma-

dre viene lasciato consumarsi in modo spontaneo e graduale. L'atteggiamento ambivalente di venerazione e antipatia può essere sentito da un uomo per il fratello della madre, mentre l'atteggiamento sessuale represso di tentazione incestuosa si può formare solo verso le sorelle. Applicando a entrambe le società una chiara ma alquanto grossolana formulazione, possiamo dire che nel complesso di Edipo c'è il desiderio represso di sopprimere il padre e sposare la madre, mentre nella società matrilineare delle Trobriand il desiderio è di sposare la sorella e uccidere lo zio materno.

Con ciò abbiamo ricapitolato i risultati della nostra dettagliata inchiesta e abbiamo dato una risposta al primo problema propostoci all'inizio, cioè, abbiamo studiato la variazione del complesso nucleare con la costituzione della famiglia e abbiamo mostrato in qual modo il complesso dipenda da alcuni elementi della vita familiare e della morale sessuale.

Dobbiamo alla psicoanalisi la scoperta che nella nostra società esiste una tipica configurazione di sentimenti; e dobbiamo anche ad essa una parziale spiegazione di questa configurazione, riguardante specialmente il sesso, e del perché un tale complesso debba esistere. Nelle pagine precedenti abbiamo dato uno schizzo del complesso nucleare di un'altra società, la società matriarcale, che mai era stata studiata precedentemente. Abbiamo trovato che questo complesso differisce essenzialmente da quello patriarcale e abbiamo mostrato perché deve differirne e quali forze sociali lo determinano. Abbiamo fatto il nostro paragone sulla più ampia base e, senza trascurare i fattori sessuali, abbiamo sistematicamente raccolto anche altri elementi. Il risultato è importante, perché finora non si era sospettato che potesse esistere un altro tipo di complesso nucleare. Con la mia analisi ho stabilito che le teorie di Freud non solo corrispondono più o meno alla natura umana, ma che seguono strettamente le modificazioni di questa, causate dalle varie costituzioni sociali. In altre parole, ho stabilito una profonda correlazione fra il tipo di società e il complesso nucleare che in essa si riscontra. Ciò, mentre è in un certo senso una conferma del dogma principale della psicologia freudiana, ci può indurre a modificare alcuni dei suoi elementi o piuttosto a rendere più elastiche alcune delle sue formule. Per venire al concreto, sembra necessario seguire più sistematicamente la correlazione tra le influenze biologiche e quelle sociali; non per asserire l'esistenza universale del complesso di Edipo, ma per stabilire, nell'analisi di ogni tipo di civiltà, il particolare complesso che le è proprio.

Parte seconda

Lo specchio della tradizione

I.

Complesso e mito nel diritto materno

Ci rimane ora da addentrarci nello studio del secondo problema che ci siamo posti nella prima parte di questo volume; quello cioè d'indagare se il complesso matrilineare, così interamente differente nella sua genesi e nelle sue caratteristiche dal complesso di Edipo, eserciti anche una differente influenza sulla tradizione e sull'organizzazione sociale; e chiarire che nella vita sociale, come nel folclore di questi indigeni, le repressioni specifiche si manifestano in maniera che non dà luogo a equivoci. Ogni volta che le passioni, tenute normalmente nei limiti tradizionali da tabù, costumanze e penalità legali, esplodono in delitti, perversioni, aberrazioni o in uno di quei drammatici eventi che scuotono di tempo in tempo la monotona vita di una comunità selvaggia – allora queste passioni rivelano l'odio matriarcale per lo zio paterno o il desiderio incestuoso per la sorella. Anche il folclore di questi Melanesiani rispecchia il complesso matrilineare: l'analisi dei miti, delle fiabe, delle leggende, come quella della magia mostreranno che l'odio represso per lo zio materno, in genere mascherato dal rispetto convenzionale e dalla solidarietà, affiora in racconti costruiti sul modello dei sogni a occhi aperti e dettati da brame represse.

Particolarmente interessanti sono la magia amorosa di questi indigeni e la mitologia che vi è connessa. Si ritiene che ogni attrazione sessuale, ogni potere di seduzione risieda nella magia amorosa. Gli indigeni pensano anche che questa magia si basi su avvenimenti drammatici del passato, narrati nello strano e tragico mito di un incesto tra fratello e sorella. Così la situazione, accertata dalla descrizione dei rapporti sociali entro la famiglia e dall'analisi della parentela, può essere anche dimostrata attraverso lo studio della cultura di questi indigeni melanesiani.

2.

Malattie e perversioni

Le prove che addurremo a questo punto della trattazione non sono del tutto omogenee. Mentre per alcuni casi ho informazioni soddisfacenti, dovrò confessare la mia ignoranza o almeno un'incompleta documentazione su altri: quindi, presenterò il problema piuttosto che risolverlo. Ciò è dovuto in parte al mio difetto di conoscenza professionale delle malattie mentali, in parte all'impossibilità di psicoanalizzare gli indigeni seguendo la tecnica ortodossa; in parte, ancora, a una certa inevitabile ineguaglianza nel materiale, specie di quello che raccolsi fra altre tribù tra le quali risiedetti per un periodo molto più breve e lavorai in condizioni meno favorevoli che alle Trobriand.

Prenderò le mosse dalle parti più deboli del mio repertorio. Viene anzitutto la questione delle nevrosi e delle malattie mentali. Abbiamo visto nella trattazione comparativa dello sviluppo del fanciullo, fra noi e nelle Trobriand, che il complesso matrilineare si forma più tardi nella vita del fanciullo; che si forma al di fuori dell'intimità della cerchia familiare; che implica meno traumi, ammesso che ne implichi, e che è dovuto principalmente al gioco delle rivalità, mentre i contrasti della vita erotica non scendono alle radici della sessualità infantile. Stando così le cose, la teoria freudiana della nevrosi ci porterebbe ad attenderci una molto minore prevalenza di quelle nevrosi (*Uebertragungsneurosen*) dovute ai traumi della fanciullezza. È un gran peccato che qualche competente alienista non abbia finora esaminato i Trobriandiani nelle mie stesse condizioni, perché ritengo che avrebbe portato lumi interessanti sulle affermazioni della psicoanalisi.

Nello studiare i Trobriandiani, sarebbe futile per un etnografo paragonarli agli Europei, perché in noi vi sono innumerevoli altri fattori

che complicano il quadro e contribuiscono alla formazione delle malattie mentali. Ma una trentina di miglia a sud delle Trobriand vi sono le isole Amphlett, abitate da popoli sostanzialmente simili per razza, costumi e lingua, ma che, tuttavia, differiscono moltissimo dai Trobriandiani nell'organizzazione sociale; hanno una rigida morale sessuale, cioè disapprovano i rapporti sessuali prematrimoniali e non hanno istituzioni che tollerino la licenza sessuale, mentre la loro vita familiare è molto più rigidamente organizzata. Pur essendo matrilineari, hanno un'autorità patriarcale molto più sviluppata e ciò, accanto alla repressione sessuale, dà un quadro della fanciullezza molto più simile al nostro.[1]

Ora, pur con la mia limitata preparazione in materia, ho avuto delle disposizioni nevrotiche di questi indigeni un'impressione del tutto differente. Nelle Trobriand, benché avessi intimità con una ventina d'indigeni e ne conoscessi molti altri di vista, non avrei potuto far menzione di un solo uomo o di una sola donna isterici o anche soltanto nevrastenici. Non vi si trovano tic nervosi, azioni coatte o idee ossessive. Nel sistema di patologia degli indigeni, basato naturalmente su concezioni di magia nera, ma abbastanza esatto per quanto riguarda i sintomi delle malattie, vi sono due categorie di disordini mentali: *nagowa*, che corrisponde al cretinismo, all'idiozia e si riferisce anche a persone che hanno difetti nel parlare; e *gwayluwa*, che corrisponde, press'a poco, a «mania» e comprende coloro che di tanto in tanto erompono in atti di violenza o tengono comportamenti bizzarri. Gli indigeni delle Trobriand sanno e riconoscono che nelle vicine isole di Amphlett e d'Entrecasteaux si riscontrano altri tipi di magia nera che possono produrre sulla mente effetti differenti da quelli che essi conoscono e i cui sintomi sono, a quanto essi riferiscono, azioni coatte, tic nervosi e varie forme di ossessione. E durante i miei pochi mesi di permanenza nelle Amphlett, la mia prima e più forte impressione fu che quella fosse una comunità di nevrastenici. Provenendo dalle comunità trobriandiane, aperte, gaie, cordiali e accessibili, si restava colpiti al trovarsi fra gente sospettosa degli stranieri, impaziente nel lavoro, arrogante nelle richieste, benché facilmente rintuzzabile, e che diventava nervosissima se affrontata con energia. Quando sbarcavo nei loro

[1] Per una descrizione di vari costumi e aspetti culturali degli indigeni delle Amphlett, cfr. il nostro *Argonauts of the Western Pacific* cit., cap. 11.

villaggi, le donne scappavano e si tenevano nascoste, a eccezione di poche vecchie megere. Indipendentemente da questo quadro generale, trovai nel contempo molte persone affette da forme nervose e delle quali non potevo servirmi per informazioni, perché si facevano prendere da qualche sorta di paura o a domande un po' dettagliate si eccitavano e offendevano. È caratteristico che, nelle Trobriand, perfino i medium spiritici siano *poseurs*, piuttosto che gente anormale. E mentre nelle Trobriand la magia nera è praticata dagli uomini in modo «scientifico» cioè per mezzo di metodi che hanno poche pretese di soprannaturalità, nelle isole del Sud vi sono gli «stregoni volanti» che praticano una magia che in altri luoghi appartiene solo a streghe semifavolose e che, a prima vista, fanno un'impressione di anormalità.

In un'altra comunità, nella quale feci il mio tirocinio etnografico – e che perciò non studiai con lo stesso metodo e quindi non conobbi intimamente come i Trobriandiani –, le condizioni sono anche più repressive che nelle isole Amphlett. Si tratta dei Mailu, che abitano parte della costa meridionale della Nuova Guinea; sono patrilineari, conoscono una netta autorità paterna in famiglia e un codice di morale sessuale abbastanza severo.[2] Fra questi indigeni avevo notato un certo numero di persone che avevo classificato come nevrasteniche e perciò inutili per dare informazioni etnografiche.

Ma tutte queste osservazioni sperimentali, pur non essendo semplici congetture, hanno il solo scopo di sollevare il problema e d'indicare quale sarebbe una soluzione più probabile. Si tratterebbe cioè di studiare numerose comunità matrilineari e patriarcali dello stesso livello di cultura, registrare le varianti della repressione sessuale e della costituzione familiare e osservare la correlazione fra la somma di repressioni sessuali e familiari e la prevalenza dell'isterismo e delle nevrosi coatte. La situazione in Melanesia, dove troviamo l'una accanto all'altra comunità che vivono in condizioni del tutto differenti, sembra offrire la possibilità di un esperimento naturalmente predisposto.

Un altro dato che può interpretarsi in favore della soluzione freudiana di questo problema è la correlazione delle perversioni sessuali con la repressione sessuale. Freud ha dimostrato che esiste un nesso profon-

[2] Cfr. la mia monografia sui Mailu in «Proceedings of the Royal Society of Australia», XXXIX, 1915. Nessuna informazione sulle malattie mentali è contenuta in questo scritto. Poiché speravo di tornare in quella zona, il saggio fu pubblicato come relazione preliminare e non vi inserii tutto quel che sapevo e avevo osservato, ripromettendomi di ripubblicarlo in veste più completa.

do fra il decorso della sessualità infantile e il verificarsi della perversione nella vita adulta. Secondo la sua teoria, una comunità dalla morale assolutamente rilassata, come quella dei Trobriandiani, che non interferisca col libero sviluppo della sessualità infantile, mostrerebbe un minimo di perversione. Ciò viene confermato perfettamente nelle Trobriand. Si sapeva che l'omosessualità esisteva presso altre tribù, ed era considerata pratica sudicia e ridicola. Essa si manifestò nelle Trobriand solo per influenza dei bianchi, e più specialmente della moralità dei bianchi. I ragazzi e le ragazze di una stazione missionaria, rinchiusi in case separate e completamente isolate, messi insieme, dovettero fare da sé, dal momento che veniva loro negato ciò che ogni trobriandiano considera come giusto e dovuto. Secondo accuratissime inchieste svolte fra indigeni viventi nelle missioni e indigeni estranei alle missioni, l'omosessualità è risultata normale fra quelli presso i quali la morale dell'uomo bianco è stata imposta in tal maniera irrazionale e antiscientifica. A ogni modo ci fu qualche caso in cui «malfattori» colti in flagrante vennero ignominiosamente banditi dal cospetto di Dio e respinti ai loro villaggi, dove uno di essi cercò di continuare, ma dovette smettere sotto la pressione della morale indigena, che si manifestò con beffe e derisione. Ho anche motivo di supporre che le previsioni prevalgano molto di più, a sud, nell'arcipelago di Amphlett e d'Entrecasteaux; ma devo nuovamente rammaricarmi di non essere stato in grado di studiare quest'importante problema nei suoi particolari.

3.

Sogni e azioni

Dobbiamo studiare ora come l'integrale sentimento della famiglia matrilineare nelle Trobriand si esprima nella cultura e nell'organizzazione sociale degli indigeni. Se approfondissimo molto questo problema, esso ci spingerebbe praticamente a un minuto esame, da questo punto di vista, di ogni manifestazione della vita tribale trobriandiana. Ci converrà, pertanto, fare una selezione ed estrarre le serie di fatti più rilevanti. Questi possono esser divisi in due categorie: 1) le libere fantasie; 2) i dati del folclore. Alla prima classe appartengono quei prodotti della immaginazione individuale, quali i sogni, le fantasticherie, i desideri e gli ideali personali, che, provenendo dalla vita del singolo, sono plasmati dalle forze endopsichiche della sua personalità. In questa categoria si possono annoverare non solo le manifestazioni delle fantasie nel pensiero e nel sogno, ma anche nei fatti, nelle azioni: perché un delitto, o un peccato, o un atto che offenda la pubblica opinione e il decoro, sono commessi quando le forze repressive della legge e della moralità vengono infrante dalle passioni represse. In tali fatti possiamo misurare sia la forza dell'ideale che la profondità della passione. Dobbiamo ora volgerci alla prima categoria di sogni e azioni in cui l'individuo si sbarazza temporaneamente delle catene del costume e rivela gli elementi repressi e il conflitto con le forze repressive.

Sogni e fantasticherie non costituiscono un facile soggetto di studio fra i Melanesiani delle Trobriand. Una caratteristica notevole e singolare di questi indigeni – per la quale differiscono dagli altri selvaggi – consiste nel fatto che essi, a quanto pare, sognano poco, nutrono scarso interesse per i loro sogni, di rado li riferiscono spontaneamente, non annettono ai sogni ordinari importanza profetica o d'altro gene-

re, e non hanno alcun codice d'interpretazione simbolica al riguardo. Quando affrontavo l'argomento direttamente, come spesso facevo, e chiedevo ai miei informatori se essi avessero sognato e, nel caso affermativo, che cosa avessero sognato, la risposta era in genere negativa, salve rare eccezioni, sulle quali torneremo. Quest'assenza di sogni, o piuttosto d'interesse per i sogni, sarà dovuta al fatto che ci troviamo di fronte a una società che non patisce repressioni, una società nella quale il sesso, come tale, non soffre restrizioni? Ciò si verifica perché il «complesso» è debole, appare tardi e ha pochi elementi infantili? Questa rarità di sogni liberi e la mancanza di un forte effetto e, perciò, del loro ricordo, portano alla stessa conclusione dell'assenza della nevrosi, cioè alla correttezza, a larghe linee, della teoria freudiana. Poiché questa afferma che la causa principale dei sogni è il desiderio sessuale insoddisfatto, e specialmente di quegli impulsi sessuali o quasi-sessuali che vengono violentemente repressi nell'infanzia. In merito a questo problema si può raggiungere una conclusione soddisfacente soltanto raccogliendo un ricco materiale comparativo fra due comunità di cultura e modi di vivere simili, ma con repressioni differenti.

Ho usato l'espressione «sogni liberi», perché c'è una categoria di sogni che è difficile classificare, sia come fantasie libere che come fantasie fisse, giacché si svolgono su linee prescritte dalla tradizione e potrebbero chiamarsi «sogni ufficiali». Sono tali, per esempio, i sogni che ci si attende che chi sta conducendo una impresa o assolvendo qualche compito faccia, in determinate circostanze, intorno alla sua impresa. I capi di spedizioni di pesca sognano intorno al tempo e al luogo in cui appariranno i banchi di pesci o sognano qual è il giorno più adatto per la spedizione, e danno ordini e istruzioni in conformità. Si pensa spesso che quelli che hanno l'incarico di dirigere le spedizioni d'altomare, dette *kula*, abbiano dei sogni sul successo del loro commercio cerimoniale. Soprattutto gli stregoni fanno sogni in rapporto allo svolgimento delle pratiche magiche. C'è anche un'altra forma di sogno tipico e tradizionale, associato con la magia, quello cioè che si verifica come risultato diretto di un incantesimo o di un rito. Così, nei commerci cerimoniali d'oltremare, c'è un certo incantesimo che agisce direttamente sulla mente della controparte e provoca un sogno il quale fa sì che la controparte desideri lo scambio. Per lo più si crede che la magia amorosa produca un sogno che risvegli i desideri amorosi.

In tal modo questi indigeni – cosa notevole – capovolgono la teoria freudiana dei sogni, perché per essi il sogno è la causa del desiderio.[1] In verità questa classe di sogni tradizionali rientra benissimo negli schemi della teoria freudiana, perché essi vengono concepiti come proiezione dei desideri del mago sulla vittima. L'oggetto della magia amorosa sente nel sogno un desiderio, uno stimolo uguale a quello che è nello stato mentale di colui che esegue la magia. Si crede che la controparte nel commercio *kula* sogni, sotto l'influsso della magia, le belle scene del baratto, che costituiscono in effetti la visione che domina i desideri di chi prende l'iniziativa.

Né di tali sogni si parla soltanto, o si crede soltanto che esistano. Spessissimo lo stregone veniva a dirmi di aver sognato una buona pesca e che, sulla scorta di ciò, avrebbe organizzato una spedizione, oppure qualche mago agricolo mi parlava di sogni su una prossima siccità e in conseguenza ordinava alcune cose da fare. Durante la festa cerimoniale annuale in onore degli antenati, mi raccontarono di due sogni fatti. In entrambi i casi i sogni si riferivano al cerimoniale e in uno di essi il soggetto asseriva di aver sognato una conversazione con gli spiriti, che non erano soddisfatti di come si era svolta la festa. Un'altra classe di sogni tipici si riferisce alla nascita di bambini. In questi, la futura madre riceve da una delle parenti morte una specie di annunciazione onirica.[2]

Uno dei sogni tipici o ufficiali è il sogno sessuale, che qui ci interessa in special modo. Un uomo sognerà che una donna lo visita di notte; nel sogno egli si unirà a lei e svegliandosi troverà le macchie di sperma sulla stuoia; terrà la cosa celata alla moglie, ma cercherà d'inserire il sogno praticamente nella vita reale e inizierà una relazione con la donna sognata, poiché il sogno sta a significare che colei che lo visitò ha compiuto pratiche di magia amorosa e ha desiderio di lui.

Su tali sogni ho numerose confidenze personali, seguite dal racconto degli sforzi successivi dell'uomo per intrecciare una relazione con la visitatrice sognata.

Ora, naturalmente, appena gli indigeni cominciarono a raccontarmi i loro sogni erotici, io fiutai sogni incestuosi. Alla domanda: «Sogni mai di tua madre in questo modo?», la risposta era un diniego calmo e sereno. «La madre è vietata; solo un *tonagowa* (imbecille) sogne-

[1] Vedi anche, nel mio *Argonauts of the Western Pacific* cit., il capitolo sulla magia e nel corso dell'esposizione le dettagliate descrizioni dei riti e degli incantesimi.

[2] Cfr. il mio *Baloma* cit.

rebbe una cosa simile. È una vecchia. Queste cose non succedono». Ma ogni qualvolta la domanda riguardava la sorella, la risposta era del tutto differente, con una forte reazione affettiva. Naturalmente ero abbastanza accorto da guardarmi dal fare una tal domanda direttamente e non la discutevo mai in compagnia. Ma anche chiedendo nella forma attenuata «se altra gente» poteva aver avuto mai tali sogni, la reazione era sempre indignata e sdegnosa. Talvolta non c'era risposta alcuna e, dopo una pausa imbarazzante, l'informatore cambiava argomento. Alcuni, poi, negavano seriamente, altri con veemenza e con collera. Ma esaminando la questione a poco a poco coi miei informatori più adatti, alla fine giunsi alla verità e mi resi conto che la situazione era ben differente. In realtà si sa molto bene che «gli altri» fanno tali sogni... «Un uomo è talvolta triste, vergognoso, di cattivo umore. Perché? perché ha sognato di aver rapporti con sua sorella». «Me ne vergogno», direbbe costui. Scoprii allora che questo è uno dei sogni tipici e che ricorre frequentemente tormentando e disturbando il sognatore. Che sia così ce lo confermano anche altri dati, specialmente mitici e leggendari.

Ripeto che l'incesto tra fratello e sorella è la forma più grave d'infrazione delle regole esogamiche, le quali dichiarano illeciti i rapporti sessuali con ogni donna del proprio clan. Ma se l'incesto tra fratello e sorella è considerato col massimo orrore, l'infrazione dell'esogamia è cosa gustosa e desiderabile, per le piccanti difficoltà che presenta, e perciò i sogni che riguardano l'incesto di clan sono frequentissimi. Così, confrontando i differenti tipi di sogni incestuosi, si può ritenere a buon diritto che la madre quasi mai appare in essi e, se appare, questi sogni non producono impressione profonda; che i più lontani parenti femminili vengono sognati spesso e che l'impressione che lasciano è piacevole; mentre sogni riguardanti la sorella si verificano e lasciano un ricordo profondo e doloroso. È quanto ci si poteva aspettare, perché – come abbiamo visto seguendo lo sviluppo della sessualità dei Trobriandiani – non c'è tentazione nei riguardi della sorella, mentre una pungente e non molto repressa tentazione esiste verso le altre donne del clan.

L'incesto tra fratello e sorella è considerato con tale orrore dagli indigeni, che sulle prime un osservatore anche abbastanza familiare con la vita dei Trobriandiani affermerebbe con sicurezza che non si verifica mai, pur potendo un freudiano nutrire dei sospetti. E questi so-

spetti risultano pienamente giustificati, dopo una più minuziosa ricerca. L'incesto tra fratello e sorella esisteva anche nei tempi antichi e si narrano in particolare certi scandali familiari del clan dominante dei Malasi. Oggi che l'antica morale e le antiche istituzioni si stanno frantumando sotto l'influsso di una spuria moralità cristiana – il cosiddetto diritto e ordine bianco – le passioni represse dalla tradizione tribale erompono anche più violentemente e apertamente. Ho registrato tre o quattro casi nei quali la pubblica opinione accusava in modo reciso, benché in bisbigli sommessi, un fratello di aver rapporti incestuosi con la sorella. Uno di questi, tuttavia, spicca tra gli altri, perché fu una lunga tresca famosa per la sfrontatezza dei protagonisti, per la loro notorietà e per i racconti scandalosi che vi fiorirono intorno.

Mokadayu di Okopukopu era un famoso cantante e, come tutti quelli della sua professione, era anche molto noto per i suoi successi con le donne. «Perché – dicono gli indigeni – la gola è un lungo canale come la *wila* (vagina) e i due si attraggono reciprocamente». «Un uomo che ha una bella voce amerà sempre molto le donne e ne sarà riamato». Si riferiscono molte storie su come questo cantante dormisse con tutte le mogli del capo a Olivilevi e su come seducesse questa o quella donna sposata. Per un certo tempo, Mokadayu svolse una carriera brillante e lucrosa come medium spiritico; nella sua capanna avevano luogo fenomeni straordinari, specialmente dematerializzazione di oggetti di valore, che venivano trasportati nel mondo degli spiriti; ma un giorno egli fu smascherato, risultando che gli oggetti dematerializzati passavano semplicemente in suo possesso.

Allora avvenne l'episodio drammatico del suo amore incestuoso con la sorella. Era questa una ragazza bellissima ed essendo una trobriandiana aveva naturalmente molti amanti. Improvvisamente non concesse più a nessuno i suoi favori; divenne casta. I giovani del villaggio, che si confidavano reciprocamente la perdita del suo favore, decisero d'indagare se ci fosse qualcosa sotto. Risultò presto che, chiunque fosse il rivale fortunato, l'idillio doveva aver luogo nella casa dei genitori. Una sera, mentre questi erano fuori, fu praticato un foro nel tetto e, attraverso esso, gli amanti ripudiati ebbero modo di assistere a una scena che li colpì profondamente: fratello e sorella in flagrante delitto. Nel villaggio scoppiò uno scandalo terribile, che nei tempi antichi sarebbe terminato certamente col suicidio della coppia colpevole. Oggigiorno, invece, essi potettero infischiarsene e vissero

incestuosamente per vari mesi, finché la ragazza non si sposò, abbandonandò il villaggio.

Oltre il vero e proprio incesto tra fratello e sorella, esiste – come ho detto – infrazione delle regole esogamiche, che è chiamata *suvasova*: un uomo non può accedere a una donna dello stesso clan, pena il disonore e l'eruzione di pustole su tutto il corpo. Contro questa seconda punizione c'è una pratica magica, che – come molti informatori mi hanno assicurato con un sorrisetto di soddisfazione – è veramente efficace. La vergogna morale per tali avventure in realtà è poca, e, come per molte altre regole di moralità ufficiale, colui che infrange questa passa per uomo di spirito. Un giovane che sia effettivamente un don Giovanni, e che abbia un buon concetto di se stesso, sdegnerà le ragazze non sposate e cercherà avventure con qualche donna sposata, specialmente moglie di qualche capo, o anche di commettere qualche *suvasova*. L'espressione *suvasova yoku* (tu che hai infranto l'esogamia) suona pressappoco: «Oh, l'allegrone» ed è un complimento faceto.

Per completare il quadro, si può qui addurre la prova negativa che non si potrebbe trovare un sol caso d'incesto tra madre e figlio e nemmeno il sospetto di esso, benché l'importanza e il rigore del tabù non siano affatto così grandi come nel caso dell'incesto tra fratello e sorella. Nel quadro già dato dei tipici sentimenti familiari fra i Trobriandiani, ho stabilito che le relazioni fra padre e figlia sono le sole impiantate sulle stesse fondamenta di quelle esistenti in una società patriarcale. Perciò, come ci si poteva attendere, il verificarsi dell'incesto fra padre e figlia non è affatto raro. Ne ho registrati due o tre casi, sui quali non sussistono dubbi. Uno di questi riguardava una ragazza che, oltre alla relazione col padre, era la fidanzata di un giovane del luogo, allora al mio servizio. Egli desiderava sposarla e si rivolgeva a me per avere un appoggio finanziario e morale al suo progetto. Ebbi perciò particolari completi sull'incesto, che non mi lasciarono dubbi sulla relazione e sulla sua lunga durata.

Sinora abbiamo parlato del tabù sessuale e del desiderio represso d'infrangerlo, che si manifesta in sogni e in atti delittuosi e passionali. C'è ancora un'altra passione piena di desideri delittuosi repressi, quella di un uomo verso il proprio matriarca, il fratello della madre. Riguardo ai sogni c'è da notare, a tal proposito, un fatto interessante: la credenza, cioè, che nei sogni profetici di morte sia sempre un *veyola* (parente effettivo), in genere il figlio della sorella, a sognare in antici-

po la morte della persona. Un altro fatto importante, che appartiene alla sfera delle azioni e non dei sogni, è connesso con la magia. Un uomo che abbia appreso la magia nera delle malattie, deve scegliere la sua prima vittima fra i parenti materni più prossimi. Si dice che, spessissimo, scelga la propria madre. Così, quando si sa che qualcuno sta imparando la stregoneria, i suoi parenti effettivi, e cioè quelli materni, sono sempre impauriti e in guardia da pericoli personali.

Nelle cronache dei delitti, in effetti, si devono registrare vari casi attinenti al nostro problema. Uno di essi si verificò nel villaggio di Osapola, a mezz'ora di distanza dal luogo dove vivevo. Conoscevo bene i protagonisti del delitto, tre fratelli, il maggiore dei quali cieco. Il più giovane aveva l'abitudine di cogliere la noce di betel prima che fosse matura, privando così il cieco della sua parte. Il cieco, un giorno, fu preso da un accesso di rabbia e, impossessatosi di un'ascia, riuscì a ferire il fratello minore. Il fratello mediano allora, afferrata una lancia, uccise il cieco. Il giudice bianco della zona lo condannò a dodici mesi di prigione e gli indigeni considerarono la punizione una grossa ingiustizia. L'uccisione del fratello è un affare tutto privato: costituisce un delitto orribile e un'orrenda tragedia, certo, ma il mondo estraneo non ha nulla a che vederci, e non può far altro che mostrare orrore e pietà, restando in disparte. Vi sono altri casi di liti e diverbi violenti, e ricordo ancora uno o due omicidi nella famiglia matrilineare.

Non si può citare, invece, un solo caso di parricidio. Eppure il parricidio, come ho detto, non sarebbe per gli indigeni una tragedia di particolare importanza e dovrebbe esser regolato solo col clan del padre.

Indipendentemente dagli eventi drammatici – delitti e tragedie che colpiscono l'ordine tribale nelle sue fondamenta più profonde – vi sono i piccoli accadimenti che indicano soltanto il fermento delle passioni sotto una superficie apparentemente stabile e calma. Poiché, come abbiamo visto, la società edifica le proprie norme tradizionali e ideali, e pone pastoie e ostacoli per salvaguardarle. Ma proprio queste pastoie provocano reazioni emotive.

Nel corso delle mie ricerche sociologiche nulla mi sorprese quanto la graduale percezione di una corrente sotterranea di desideri e inclinazioni che correva in direzione inversa a quella convenzionale, legale e morale. Il diritto materno, il principio che l'unità della parentela esiste soltanto in linea materna, e che quest'unità di parentela deve esigere tutti gli affetti, come ogni dovere e fedeltà, è il dettame della tra-

dizione. Ma in realtà, amicizia e affetto per il padre, comunità d'interesse personale e di desideri con lui, unitamente al desiderio di sbarazzarsi delle pastoie esogamiche, costituiscono le forze vive che procedono dall'inclinazione individuale e dalle esperienze dei singoli. E queste forze contribuiscono assai ad attizzare le sempre presenti faville d'inimicizia tra fratelli e tra il nipote e il fratello della madre. Cosicché, nei reali sentimenti dell'individuo abbiamo, per così dire, un aspetto sociologico negativo del tradizionale principio matriarcale.[3]

[3] Questo punto è stato da me elaborato in *Crime and Custom* cit.

4.

Oscenità e mito

Procediamo ora all'analisi del folclore in rapporto ai sentimenti tipici della famiglia matrilineare: entriamo così nel campo meglio coltivato ai confini fra psicoanalisi e antropologia. Si è riconosciuto da un pezzo che, per una ragione o per l'altra, i racconti riferiti seriamente sui tempi ancestrali e le storie raccontate per divertimento corrispondono ai desideri di coloro fra i quali essi sono comuni. La scuola di Freud sostiene, inoltre, che il folclore è in particolare rapporto con la soddisfazione dei desideri per mezzo di fiabe e leggende; e lo stesso ritiene che si verifichi per i proverbi, gli scherzi e i detti tipici e gli insulti stereotipati.

Cominciamo da questi ultimi. Il loro rapporto con l'inconscio non deve esser interpretato nel senso che essi soddisfino i desideri repressi della persona offesa e neanche dell'offensore. Per esempio, l'espressione largamente corrente fra molte genti orientali e molti popoli selvaggi «mangia escrementi», e in forma un po' differente anche fra i Latini, non soddisfa direttamente alcun desiderio. Indirettamente ha soltanto lo scopo di disprezzare e disgustare la persona cui ci si rivolge in tal modo. Ogni forma d'insulto o di turpiloquio contiene espressioni cariche di forti possibilità emotive. Alcune richiamano sentimenti di disgusto e di vergogna; altre, invece, richiamano l'attenzione su certe azioni considerate abominevoli in una data società, o le imputano a qualcuno, ferendo così i sentimenti di chi ascolta. Tale è la bestemmia che, nella cultura europea, raggiunge la massima perfezione e complessità nelle innumerevoli varianti di *me cago en Diós*, che pullulano ovunque echeggi la sonora lingua spagnola. E rientrano in questa categoria i vari insulti che si riferiscono alla posizione sociale, a occu-

pazioni disprezzate o degradanti, ad abitudini criminose, e simili, tutti sociologicamente interessantissimi, perché indicano qual è considerato il più basso gradino di depravazione in quella data cultura.

Il tipo della bestemmia incestuosa, mediante la quale la persona cui ci si rivolge è invitata ad aver rapporti incestuosi con qualche parente, in genere con la madre, è in Europa la specialità delle nazioni slave, fra le quali spiccano i Russi, con le numerose combinazioni di *yob twayu mat* (va' con tua madre). Questo tipo di bestemmia c'interessa quanto mai, per il suo oggetto e perché ha una parte importante nelle Trobriand. Gli indigeni usano tre espressioni incestuose: *kwoy inam* (coabita con tua madre), *kwoy lumuta* (coabita con tua sorella), *kwoy um' kwava* (coabita con tua moglie). L'assortimento di questi tre modi di dire è strano già di per sé, perché vediamo richiamati a fianco a fianco i più legittimi e i più illeciti tipi di accoppiamento, allo scopo comune di offendere e far del male. La gradazione d'intensità è ancor più notevole, perché, mentre l'invito all'incesto materno è usato per burla o per scherzo, così come noi potremmo dire «ma va' in Siberia!», il riferimento all'incesto con la sorella è un'offesa più grave, ed è usato solo quando si è veramente adirati. Ma l'insulto peggiore, del cui uso ho avuto notizie al massimo un paio di volte – e una volta, invero, esso fu tra le cause dell'episodio di fratricidio già descritto – è l'esortazione ad aver rapporti con la propria moglie. Quest'espressione è talmente brutta che ne venni a conoscenza soltanto dopo un lungo soggiorno nelle Trobriand, e nessun indigeno la pronuncerebbe in altro modo che bisbigliando, o consentirebbe a scherzare su questo sconvenientissimo insulto.

Qual è la psicologia di questa gradazione? È chiaro che essa non sta in esatto rapporto con l'enormità o spiacevolezza dell'atto. L'incesto materno è assolutamente e totalmente fuori questione, eppure è il più blando. Né la criminalità dell'atto può essere la causa del variare della portata dell'offesa, poiché il meno criminale, anzi il rapporto legale, è il più offensivo quando venga menzionato. La causa effettiva è nella plausibilità e nella realtà dell'atto e nel sentimento di vergogna, collera e degradazione sociale quando vengono infrante le barriere dell'etichetta e portata in luce la nuda verità. Perché l'intimità sessuale fra marito e moglie è mascherata dall'etichetta più rigida, non così stretta, naturalmente, come quella tra fratello e sorella, ma mirante tuttavia all'eliminazione di qualsiasi contegno allusivo. Non si deve parlare di

giochi sessuali e cose indecenti alla presenza di due coniugi. E tirare in ballo con parole grossolane la sessualità diretta e personale del rapporto coniugale è considerata offesa mortale per la sensibilità dei Trobriandiani. Questa psicologia è quanto mai interessante, proprio perché rivela che una delle principali forze dell'insulto sta nel rapporto tra la realtà e la plausibilità di un desiderio o di un atto e la sua repressione convenzionale.

Il rapporto fra l'insulto riguardante l'incesto materno e quello sororale è chiarito da questa stessa psicologia: la misura della loro forza è data principalmente dalla verosimiglianza corrispondente all'imputazione. L'idea dell'incesto materno è per l'indigeno altrettanto ripugnante che quella dell'incesto sororale, probabilmente anche di più; ma proprio perché – come abbiamo visto – l'intero sviluppo della parentela e della vita sessuale fa sì che le tentazioni incestuose verso la madre siano quasi assenti, mentre il tabù verso la sorella è imposto con grande brutalità e osservato con grande rigidezza, accade che la reale inclinazione a infrangerlo sia molto più effettiva e che, quindi, quest'offesa tocchi nel vivo.

Non c'è nulla da dire sui proverbi dei Trobriandiani, perché non ce ne sono. Per quel che riguarda i detti tipici o altre abitudini linguistiche, ricorderò qui l'importante fatto della parola *luguta*, mia sorella, che viene usata in magia col significato d'incompatibilità, mutua repulsione.

Passiamo ora al mito e alla leggenda, cioè ai racconti narrati col serio intendimento di spiegare cose, istituzioni e costumi. Allo scopo di render chiaro e rapido l'esame di questo ricco e vasto materiale, classificheremo questi racconti in tre categorie: 1) miti sull'origine dell'uomo e sull'ordinamento generale della società, e specialmente sulle divisioni totemiche e sul rango sociale; 2) miti sui mutamenti culturali e sulle imprese gloriose che contengono racconti intorno a fatti eroici, all'istituzione di costumanze, a elementi culturali e istituzioni sociali; 3) miti accompagnati da forme definite di magia.[1]

Scorgiamo subito il carattere matrilineare della cultura trobriandiana fin dalla prima categoria, cioè nei miti sull'origine dell'uomo e dell'ordinamento sociale e specialmente sull'istituzione dei capi e sulle divisioni totemiche dei vari clan e sottoclan. Questi miti, che sono nu-

[1] Vedi il capitolo sulla «Mitologia» in *Argonauts of the Western Pacific* cit., specialmente pp. 304 sgg.

merosi, perché ogni località ha le proprie leggende o varianti di leggende, formano un ciclo ben connesso. Tutti concordano nel ritenere che gli esseri umani siano emersi di sotterra attraverso buchi praticati nel terreno. Ogni sottoclan ha il proprio posto di nascita, e gli avvenimenti che si verificarono in tale decisiva occasione determinarono talvolta i privilegi o le particolari incapacità del sottoclan. Ciò che maggiormente c'interessa in essi, è che il primo gruppo ancestrale la cui apparizione è menzionata nel mito, consiste sempre in una donna, accompagnata talvolta dal fratello, talvolta dall'animale totemico, mai da un marito. In alcuni di questi miti è descritto esplicitamente il modo di propagarsi della prima antenata. Essa dà inizio alla linea dei propri discendenti esponendosi imprudentemente alla pioggia; oppure mentre sta distesa in una grotta viene forata dallo sgocciolamento delle stalattiti; oppure facendo il bagno, è morsa da un pesce: essa viene «aperta» in uno di questi modi e lo spirito di una creatura entra nel suo grembo e la ingravida. Così, invece della forza creatrice del padre, i miti rivelano la spontanea potenza creatrice della madre ancestrale.[2]

Né c'è alcun'altra parte in cui appaia il padre. Di fatto, egli non viene mai menzionato, né esiste in alcun settore del mondo mitologico. Questi miti locali, nella maggior parte, sono modellati in forma quanto mai rudimentale; alcuni contengono un solo episodio o una sola affermazione di un diritto e di un privilegio. Quelli che contengono un conflitto o un incidente drammatico – elementi essenziali in un mito genuino – dipingono invariabilmente una famiglia matrilineare e il dramma che vi si svolge. Una lite tra due fratelli provoca la loro separazione, ciascuno prendendo una sorella con sé. Oppure, in un altro mito, due sorelle che non vanno d'accordo si dividono e fondano due comunità differenti.

In un mito che si può forse classificare in questo gruppo, e che spiega la perdita dell'immortalità o, per essere più esatti, della perpetua giovinezza degli esseri umani, è la lite tra nonna e nipote a provocare

[2] I freudiani saranno interessati alla psicologia del simbolismo che è alla base di questi miti. Dobbiamo ricordare che gli indigeni non hanno alcun'idea dell'azione fecondatrice del seme maschile, ma sanno che le vergini non possono concepire e che, per divenir madre, la donna dev'essere «aperta», com'essi dicono. Ciò vien fatto in età molto giovanile nella vita quotidiana di ogni villaggio, con l'uso dell'organo appropriato. Nel mito sulla prima genitrice, dal quale è escluso il marito o qualsiasi altro maschio con cui si possano aver rapporti sessuali, viene scelto un pesce o una stalattite. Per ulteriore materiale sull'argomento, cfr. il mio articolo in «Psyche», ottobre 1923, ristampato come *The Father in Primitive Psycology* cit.

la catastrofe. La matrilinearità – nel fatto che la discendenza viene riconosciuta attraverso la donna, nella grande importanza della parte che vi hanno le donne, nella configurazione matriarcale della parentela, nei dissidi tra fratelli –, lo stampo della famiglia matriarcale, insomma, è evidente nella struttura dei miti di questa categoria. Non c'è un solo mito delle origini dell'uomo, nel quale un marito o un padre abbia una qualche parte o anche faccia semplicemente la sua apparizione. Il fatto che la natura matrilineare del dramma mitologico sia in stretto rapporto con le repressioni matrilineari nell'ambito familiare, non dovrebbe richiedere ulteriore dimostrazione per convincere uno psicoanalista.

Volgiamoci ora alla seconda categoria di miti, quelli che si riferiscono a grandi imprese culturali provocate da fatti eroici o importanti avventure. Questa classe di miti è meno rudimentale, consiste in lunghi cicli e sviluppa episodi di profonda drammaticità. Il ciclo più importante di questa categoria è il mito di Tudava, eroe nato da una vergine fecondata dall'azione dell'acqua stalattitica. Le imprese di quest'eroe sono ricordate in numerosi miti, che differiscono lievemente a seconda delle varie zone, e che attribuiscono ad esso l'introduzione dell'agricoltura e l'istituzione di numerose consuetudini e norme morali, pur essendo il suo carattere morale scarsamente sviluppato. La maggiore impresa di quest'eroe, quella conosciuta in tutto il distretto e che costituisce il fondo di tutti i miti, è però l'uccisione di un mostro. La trama del racconto è la seguente.

L'umanità trascorreva un'esistenza felice nell'arcipelago delle Trobriand, quando improvvisamente un orribile mostro, chiamato Dokonikan, fece la sua apparizione nella parte orientale delle isole. Egli si nutriva di carne umana e a poco a poco si stava mangiando una comunità dopo l'altra. All'estremità nord-occidentale di un'isola, nel villaggio di Laba'i, viveva in quell'epoca una famiglia composta di una sorella e dei suoi fratelli. Poiché il mostro si accostava sempre più a Laba'i, la famiglia decise di fuggire. La sorella, però, proprio in quel momento si ferì ai piedi e non poteva muoversi. Fu perciò abbandonata dai fratelli che la lasciarono col figlioletto in una grotta sulla spiaggia di Laba'i e si allontanarono su una canoa verso sud-ovest. Il ragazzo fu allevato dalla madre che gli insegnò, innanzi tutto, a cercare legno adatto per farsi una forte lancia; poi lo istruì nella magia *kwoygapani* che permette di togliere l'intelligenza agli uomini. L'eroe si lanciò nell'impre-

sa contro Dokonikan e, dopo averlo stregato con la magia *kwoygapani*, lo uccise e gli tagliò la testa. Quindi, egli e sua madre prepararono una torta di *taro*, nella quale nascosero e fecero cuocere la testa del mostro. Con tale orribile piatto, Tudava salpò in cerca del fratello della madre. Quando lo trovò, gli offrì la torta, nella quale lo zio, fra l'orrore e lo sgomento, trovò la testa del mostro. Preso da paura e rimorso, il fratello della madre offrì al nipote ogni sorta di doni in espiazione del fatto di averlo abbandonato con la madre in balia del mostro, ma l'eroe rifiutò ogni cosa e si placò soltanto dopo aver avuto in matrimonio la figlia dello zio. Dopo di che, partì di nuovo e compì altre imprese culturali, che non ci interessano ai fini del nostro argomento.

In questo mito ci sono due conflitti che mettono in moto il dramma: primo, l'appetito cannibalico del mostro; secondo, l'abbandono della madre e del figlio da parte dello zio materno. Quest'ultimo è un tipico dramma matrilineare, e corrisponde distintamente alla tendenza naturale repressa dalla morale e dal costume tribale, così come l'abbiamo trovata nella nostra analisi della famiglia matrilineare trobriandiana. Perché il fratello della madre è il protettore designato di lei e della sua famiglia, ma questo è un dovere che grava pesantemente su di lui e non è sempre accettato con piacere e soddisfazione. È perciò degno di nota che l'inizio del dramma eroico più importante nella mitologia trobriandiana sia in rapporto con un peccato capitale del matriarca che dimentica il proprio dovere.

Ma questo secondo conflitto matriarcale non è interamente indipendente dal primo. Quando Dokonikan è ucciso, la testa viene presentata in un piatto di legno allo zio materno. Se si trattasse solo di impaurirlo con la visione del mostro, non ci sarebbe bisogno di nascondere la testa del mostro nella torta di *taro*; d'altra parte, giacché Dokonikan era il nemico dell'umanità, la vista della sua testa dovrebbe riempire di gioia lo zio. La conclusione dell'episodio e l'emozione che ne è alla base, assumono significato solo se presumiamo che ci sia qualche rapporto di connivenza tra il mostro e lo zio. Nel qual caso, dar la testa di un cannibale a un altro cannibale per fargliela mangiare è proprio la punizione adatta, e il racconto presenta in realtà un solo nemico e un solo conflitto, distribuiti in due piani e duplicati in due persone. Così vediamo che la leggenda di Tudava contiene un tipico dramma matrilineare che ne forma l'essenza e viene portato alla sua conclusione logica. Mi riterrò perciò soddisfatto di aver indicato que-

gli elementi che sono fuori discussione e sono chiaramente contenuti nei fatti stessi, né entrerò nei dettagli per un'ulteriore interpretazione di questo mito, che richiederebbe qualche ipotesi storica e mitologica. Ma desidero far presente che la figura di Dokonikan non è del tutto spiegata dalla sua associazione col matriarca e che potrebbe essere un personaggio passato da una cultura patriarcale a quella matriarcale: nel qual caso egli potrebbe rappresentare il padre e marito. Se così fosse, la leggenda in questione sarebbe quanto mai interessante per mostrare come l'impronta prevalente di una cultura modella e trasforma persone e situazioni, per adattarle alla propria struttura sociologica.

Un altro episodio di questo mito, che qui accennerò soltanto, è il matrimonio dell'eroe con la cugina materna. Ciò, nell'attuale sistema di parentela indigeno, non è considerata per niente una cosa ben fatta, benché non sia un incesto vero e proprio.

Passando a un altro ciclo di leggende, troviamo la storia di due fratelli che vengono a diverbio per il possesso di un orticello – come spesso avviene nella vita reale – e durante la lite il più anziano uccide il più giovane. Il mito non accenna ad alcun dolore per questo atto. Descrive, invece, in maniera particolareggiata l'anticlimax culinario del dramma. Il fratello maggiore scava una fossa nel terreno, raccoglie pietre, foglie e legna da ardere e, come se avesse ucciso un maialetto o pescato un grosso pesce, si mette a cucinare il fratello in questo forno di terra. Poi, se ne va in giro, offrendo, di villaggio in villaggio, la carne cotta e ricuocendola ogniqualvolta il suo olfatto lo ritenga opportuno. Le comunità che non accettano la sua offerta restano non cannibali; quelle che l'accettano, diventano cannibali. Così, qui si fa risalire il cannibalismo a un fratricidio e alla preferenza o repulsione per un cibo ottenuto in maniera così criminosa e peccaminosa. È superfluo aggiungere che questo mito si trova solo fra le tribù che non sono cannibali. La stessa differenza tra il cannibalismo e la sua assenza è spiegata dagli indigeni antropofaghi di Dobu e di altri distretti delle isole d'Entrecasteaux, con un racconto nel quale il cannibalismo non è certo giudicato come qualcosa di spiacevole. Tuttavia, questo racconto consiste, anche esso, in una divergenza, se non in una vera lite fra due fratelli e due sorelle.[3] Ciò che c'interessa principalmente in questi miti

[3] Questi miti sono già stati riferiti nel capitolo sulla mitologia di *Argonauts of the Western Pacific* cit., pp. 321-32.

è lo stampo matrilineare che essi mostrano nella lite tra il fratello più anziano e il più giovane.

Il mito sulle origini del fuoco, che contiene anche un breve accenno alle origini del sole e della luna, descrive il dissenso fra due sorelle. Potrà essere interessante ricordare che in questo mito il fuoco è fatto nascere dagli organi sessuali di una donna.

Il lettore uso alle interpretazioni psicoanalitiche del mito e alle trattazioni psicologiche e antropologiche in generale, troverà le mie osservazioni quanto mai semplici e ingenue. Tutto ciò che ho detto è chiaramente palese alla superficie del mito, e non ho mai tentato qualche interpretazione complicata o simbolica. E dal far ciò mi sono astenuto a bella posta, perché la tesi qui esposta, che in una società matriarcale il mito contenga conflitti di natura specificatamente matrilineare, è sostenuta meglio da argomenti che non diano luogo a controversie. Per di più, se sono nel giusto e se il nostro punto di vista sociologico ci porta realmente un passo innanzi verso la corretta interpretazione del mito, allora è chiaro che non dobbiamo basarci su interpretazioni di fatti, indirette o simboliche, ma possiamo fiduciosamente lasciar parlare i fatti da sé. Sarà ovvio per ogni lettore attento che molte delle situazioni da noi concepite come risultati diretti del complesso matrilineare, potrebbero esser fatte corrispondere a un ambiente patriarcale per mezzo di manipolazioni artificiali e simboliche. Il conflitto tra fratello della madre e nipote, che dovrebbero esser alleati naturali e far sempre causa comune – ma che spesso, in realtà, si guardano come un orco potrebbe guardarne un altro –, la battaglia e le violenze cannibalistiche fra due fratelli, che nella legge tribale costituiscono un sol corpo, tutto ciò corrisponde grosso modo ad analoghi conflitti nell'ambito della famiglia patriarcale. Ed è proprio la differenza tra gli attori e nel loro modo di comportarsi che distingue il mito matriarcale da quello patriarcale. È il punto di vista sociologico della tragedia che è differente. Le fondamenta delle spiegazioni psicoanalitiche del mito non le abbiamo affatto scosse. Abbiamo soltanto corretto la sociologia di quest'interpretazione. Che questa correzione, tuttavia, sia di estrema importanza, e anzi tocchi problemi psicologici fondamentali, è stato dimostrato, credo, con sufficiente chiarezza.

Passiamo ora alla terza classe di miti, che troviamo alla base delle conquiste culturali e della magia. La magia ha una parte importante in tutto ciò che questi indigeni fanno. Ogni volta che si accingono a in-

traprendere qualcosa che sia per essi di vitale importanza e in cui non possano fidarsi delle loro forze, chiamano in aiuto la magia. Per dominare i venti e l'atmosfera, per stornare i pericoli nei viaggi, per assicurarsi il successo in amore, nei commerci cerimoniali o nella danza, gli indigeni eseguono pratiche magiche. Magia nera e magia sanitaria hanno una grande parte nella loro vita sociale; e in importanti attività economiche e imprese quali il giardinaggio, la pesca, la costruzione di canoe, la magia entra come elemento intrinseco ed essenziale. Ora, tra magia e mito c'è un'intima connessione. La maggior parte del potere supernormale esercitato dagli eroi nel mito è dovuta alla loro conoscenza della magia. L'uomo attuale differisce dai grandi eroi mitologici del passato per il fatto che oggigiorno i tipi più efficaci di magia sono andati perduti. Se si potesse ritrovare la potenza dei vecchi riti e incantesimi, gli uomini potrebbero volare, ringiovanire e conservare così la loro vita per sempre, uccidere le persone e poi richiamarle in vita, fruire sempre della bellezza, del successo, dell'amore e della lode!

Ma non è soltanto il mito ad attingere potenza dalla magia; anche la magia – a sua volta – dipende dal mito: quasi ogni tipo d'incantesimo e di magia ha i suoi fondamenti mitologici. Gli indigeni narrano un antico racconto che spiega come una certa pratica magica sia venuta in possesso dell'uomo, e serve come garanzia della sua efficacia. In ciò sta forse la principale influenza sociologica del mito: perché il mito vive nella magia, e giacché la magia foggia e giustifica molte istituzioni sociali, il mito esercita la propria influenza su di esse.

Passiamo ora a esempi concreti di tali miti magici. Sarà meglio discutere prima la questione di un caso particolareggiato, e perciò sceglierò il mito della canoa volante già pubblicato per esteso.[4] Il mito è narrato in rapporto con la costruzione delle canoe, per cui esiste una pratica magica. Si narra un lungo racconto circa tempi in cui c'era una magia che, eseguita durante la costruzione di una canoa, la rendeva volante. L'eroe di questo racconto, colui che fu l'ultimo – e sembra anche il primo – a praticarla, è descritto come un carpentiere e un mago. Si racconta come venisse costruita una canoa sotto la sua direzione; come durante una spedizione oltremarina verso sud, essa sorpassasse tutte le altre, volando nell'aria, mentre le altre dovevano navigare; come il suo possessore ottenesse uno strepitoso successo nella spe-

[4] *Argonauts of the Western Pacific* cit., pp. 421 sgg.

dizione. È questo il felice inizio del racconto. Poi viene la tragedia. Tutti gli uomini della comunità sono gelosi e pieni di odio verso l'eroe. Si verifica un altro incidente: egli è in possesso di un'efficace magia agricola con la quale può danneggiare gli orti dei vicini. Dopo una siccità generale, soltanto il suo orto sopravvive, e allora gli uomini della comunità decidono di farlo morire. Il fratello minore dell'eroe ha avuto da questo la magia delle canoe e la magia degli orti. Così essi pensano che, uccidendo il fratello maggiore, non perderanno le magie. Si compie l'azione criminosa, e ciò vien fatto non a opera di estranei, ma dello stesso fratello minore. In una delle versioni, lui e i nipoti materni dell'eroe lo uccidono con un attacco combinato. Un'altra versione ci dice che, dopo aver ucciso il fratello maggiore, egli si occupa di organizzarne le feste funebri. Il nocciolo del racconto sta nel fatto che, terminata l'impresa, quando il fratello cerca di applicare la magia a una canoa, si accorge con rammarico di non esser in possesso dell'intera magia, ma solo della sua parte più debole. Così l'umanità perse per sempre la magia del volo.

In questo mito il complesso matrilineare emerge prepotente: l'eroe, il cui dovere secondo la legge tribale è di dividere la magia col fratello minore e col nipote materno, li inganna, per dirla in parole povere, facendo credere di aver loro trasmesso integralmente gli incantesimi e i riti, mentre in realtà non ne ha insegnato che una parte insignificante. Il più giovane, d'altronde, che avrebbe il dovere di proteggere il fratello, vendicarne la morte, partecipare a tutte le sue cose, lo troviamo a capo della congiura, con le mani macchiate di sangue fraterno.

Se paragoniamo questa situazione mitica alla realtà sociologica, troviamo una strana corrispondenza: è dovere di ciascuno trasmettere al nipote materno o al fratello più giovane le proprietà ereditarie della famiglia, e tali sono i miti familiari, le magie familiari, i canti familiari, come pure i diritti su certe proprietà materiali e i riti economici. La trasmissione della magia dev'essere eseguita, naturalmente, quando il più anziano è ancor in vita. Anche la cessione dei diritti e dei privilegi di proprietà vien fatta spesso prima della morte. È interessante che l'acquisizione legale, da parte di un uomo, dei beni che gli sono dovuti per eredità dallo zio materno e dal fratello maggiore debba esser fatta sempre contro un tipo di pagamento chiamato *pokala*, che spesso è considerevole. È ancora più importante notare che, quando un padre dona qualcosa al figlio, lo fa sempre senza corrispettivo, per puro af-

fetto. Spesso la vita reale presenta analogie con la frode mitologica del fratello maggiore contro il minore; c'è sempre un senso d'incertezza, sempre un sospetto reciproco tra due persone che nella legge tribale dovrebbero costituire un'unità d'interessi, di doveri reciproci e di affetti scambievoli. Mai così spesso come nel caso di ricevere la magia da un uomo, mi accorsi che questi sospettava di esser stato ingannato dallo zio o dal fratello maggiore. Un tal dubbio non veniva mai in mente a chi avesse ricevuto la magia in dono dal padre. Studiando le persone che sono oggi in possesso d'importanti sistemi di magia, trovo anche che più della metà dei giovani maghi maggiormente in vista hanno ottenuto la loro potenza per dono paterno e non per eredità materna.

Così nella vita reale, al pari che nel mito, vediamo che la situazione corrisponde a un complesso, a un sentimento represso, ed è in contrasto con la legge e con gli ideali tribali convenzionali. Secondo la legge e la morale, due fratelli o lo zio materno e il nipote sono amici, alleati e hanno in comune tutti i sentimenti e gli interessi. Nella vita reale, entro certi limiti, e nel mito, del tutto apertamente, sono nemici, s'ingannano reciprocamente, si ammazzano, e il sospetto e l'ostilità prevalgono sull'amore e sull'unione.

Ancora una caratteristica attira la nostra attenzione nel mito della canoa: in un epilogo ci si dice che le tre sorelle dell'eroe sono in collera contro il fratello minore perché ha ucciso il maggiore senza averne appreso la magia. Esse l'avevano già imparata tuttavia, e pur non potendo costruire canoe volanti e navigarci perché donne, sono capaci di andare per l'aria come streghe volanti. Dopo il delitto esse volarono via stabilendosi ciascuna in una zona differente. In questo episodio vediamo la caratteristica posizione matrilineare della donna, che apprende la magia prima che l'uomo l'abbia acquisita; le sorelle appaiono anche come guardiane morali del clan, ma la loro collera non è determinata dal delitto, bensì dalla mutilazione della proprietà del clan. Se il fratello minore avesse conosciuto la magia prima di uccidere il maggiore, le tre sorelle avrebbero continuato a vivere felicemente con lui.

Un altro mito, frammentario e già pubblicato, richiama la nostra attenzione:[5] il mito della magia del salvataggio in caso di naufragio. C'erano due fratelli, il maggiore era un uomo, il minore un cane. Un gior-

[5] *Argonauts of the Western Pacific* cit., pp. 262-64.

no il più anziano va a una spedizione di pesca e rifiuta di prendere con sé il più giovane. Il cane, che ha appreso dalla madre la magia di nuotare con sicurezza, segue sott'acqua il fratello. Nella pesca il cane ha maggior fortuna, e poi, per rappresaglia del cattivo trattamento ricevuto dal fratello, cambia clan e trasmette la magia ai suoi nuovi parenti di adozione. Il dramma di questo mito consiste innanzi tutto nella preferenza della madre per il secondo figlio, il che è un chiaro elemento matrilineare, e nel fatto che la madre distribuisce i propri favori direttamente, e non ha bisogno d'ingannare il padre come la sua più nota collega biblica, la madre di Esaù e di Giacobbe. C'è anche la tipica lite matrilineare: il torto fatto al fratello minore da parte del più anziano e la conseguente rappresaglia.

Debbo riferire a questo punto un racconto più importante: la leggenda della magia d'amore, che costituisce la testimonianza più rivelatrice riguardo all'influsso del complesso matrilineare. Tra questo popolo d'innamorati le arti di sedurre, di piacere, d'impressionare l'altro sesso portano a uno sfoggio di bellezza, prodezza e abilità artistiche. La fama di un bravo ballerino, di un bravo cantante, di un guerriero ha il suo lato sessuale e, per quanto l'ambizione abbia una notevole influenza per conto suo, una parte di essa è sempre sacrificata sull'altare dell'amore. Ma, sopra tutti gli altri mezzi di seduzione, viene largamente usata la prosaica e rozza arte magica ed essa gode la massima considerazione fra gli indigeni. Il dongiovanni della tribù si vanterà della sua magia più che di qualsiasi qualità personale; e l'innamorato meno fortunato sospirerà la magia: «Se soltanto conoscessi il vero *kayroiwo*» è la preoccupazione di un cuore infranto. Gli indigeni indicheranno gli uomini anziani, brutti e storpi che sono stati sempre fortunati in amore in virtù delle loro arti magiche.

Questa magia non è una cosa semplice: c'è una serie di atti, ognuno dei quali consiste in una speciale formula e nel suo rito, che devono essere effettuati l'uno dopo l'altro allo scopo di esercitare un fascino sempre maggiore sull'oggetto dell'amore. Si può aggiungere subito che la magia è praticata sia dalle fanciulle per conquistare un ammiratore, che dai giovani per soggiogare l'amato bene.

La formula iniziale è associata al bagno rituale in mare. Una formula viene pronunciata sopra le foglie spugnose usate dagli indigeni come asciugatoio dopo il bagno per asciugare e strofinare la pelle. Il bagnante si strofina la pelle con le foglie incantate, poi le getta nelle on-

de. Come le foglie vanno su e giù nell'acqua, così avverrà nell'interno della persona amata che sarà agitata dalla passione. A volte basta questa formula. Viceversa, l'amante respinto ricorrerà a un'altra più potente: questa seconda formula è recitata su una noce di betel, che l'innamorato mastica e poi sputa in direzione dell'amata. Se anche questa non si mostrerà sufficiente, si reciterà una terza formula, più efficace delle precedenti, sopra qualche leccornia, come noce di betel o tabacco, che poi sarà data all'amato perché la mangi, la mastichi o la fumi. Una misura ancor più drastica consiste nel recitare la magia sulle palme delle mani aperte e cercare di premerle contro il petto della persona amata.

L'ultimo metodo, e il più potente, potrebbe essere definito, senza spingere il paragone troppo avanti, come psicoanalitico. Infatti, ancor prima che Freud avesse scoperto la natura eminentemente erotica dei sogni, simili teorie erano in voga fra i bruni selvaggi della Melanesia nord-occidentale. Secondo le loro concezioni, certe formule di magia possono produrre sogni. Il desiderio generato in tali sogni passa nella vita di veglia e così esso viene realizzato. Questo è freudismo alla rovescia; ma non cercherò di stabilire quale delle due concezioni sia esatta e quale erronea. Per quel che riguarda la magia d'amore, c'è il metodo di bollire erbe aromatiche in olio di cocco e pronunciare sopra di esse una formula che dà loro una potente capacità d'indurre sogni. Se colui che applica questa magia riesce a far sì che l'odore della sua decozione entri nelle narici dell'amata, essa certo sognerà di lui. In questo sogno essa potrà aver visioni e partecipare a esperienze che, una volta sveglia, cercherà inevitabilmente di tradurre in fatti reali.

Tra le varie forme della magia d'amore quella del *solumwoya* è di gran lunga la più importante. Vi si attribuisce una grande potenza, e un indigeno che cerchi di apprenderne la formula e il rito o di farla eseguire a suo favore, deve pagare una bella somma. Questa magia è localizzata in due centri. Uno di essi si trova sulla sponda orientale dell'isola maggiore: un'incantevole spiaggia di pura sabbia corallina guarda sul mare aperto verso occidente dove, oltre le ondate che s'infrangono sugli scogli, si possono vedere, nei giorni chiari, profili di lontani scogli corallini; e tra essi è l'isola di Iwa, il secondo centro della magia d'amore. Il sito dell'isola maggiore, che è la spiaggia da bagno e da imbarco del villaggio di Kumilabwaga, è per gli indigeni quasi un santuario dell'amore. Qui, sulla bianca roccia calcarea, oltre la frangia

di lussureggiante vegetazione, c'è la grotta dove fu consumata la tragedia primeva; qui su entrambi i lati della grotta sgorgano le due fonti che hanno ancora il potere d'ispirare amore per mezzo dei riti.

Un incantevole mito di magia e di amore unisce questi due luoghi, l'uno di fronte all'altro attraverso il mare. Uno degli aspetti più interessanti di questo mito è che esso spiega l'esistenza della magia d'amore in base a quello che, per gli indigeni, è un orribile e tragico evento, un incesto tra fratello e sorella. In ciò la narrazione mostra qualche affinità con le leggende di Tristano e Isotta, Lancellotto e Ginevra, Sigmundo e Siglinda, come con numerosi altri racconti simili di altre comunità selvagge.

Nel villaggio di Kumilabwaga viveva una donna del clan Malasi, che aveva un figlio e una figlia. Un giorno, mentre la madre stava preparando il suo gonnellino di fibra, il figlio fece qualche magia sulle erbe. Aveva l'intenzione di guadagnare l'amore di una certa donna; mise foglie pungenti di *kwayawaga* e di *sulumwoya* (menta), dall'odore gradito, in olio di cocco purificato e bollì il miscuglio recitando su di esso la formula; lo versò in un recipiente di foglie di banano indurite e lo pose sulla paglia del letto. Poi andò in mare per bagnarsi. La sorella, nel frattempo, si era preparata per andare al pozzo a riempire di acqua le cuccume di noce di cocco. Passando sotto il sito dove era stato posto l'olio magico, strusciò coi capelli contro il recipiente e un po' d'olio le cadde addosso. Ella si pulì con le dita e poi le annusò. Quando tornò con l'acqua chiese alla madre: «Dov'è l'uomo, dov'è mio fratello?» E ciò secondo le concezioni morali degli indigeni era una cosa orribile, perché nessuna ragazza deve informarsi del fratello, né deve parlare di lui come di un uomo. La madre indovinò ciò che era avvenuto e disse fra sé: «Ahimè, i miei figli hanno perso la testa».

La sorella corse dietro al fratello; lo trovò sulla spiaggia dove si stava bagnando, era senza il copripudenda. Essa sciolse il proprio gonnellino di fibre e, nuda, tentò di avvicinarglisi. Spaventato da questo orribile spettacolo, l'uomo scappò lungo la spiaggia finché non fu arrestato dalla roccia a precipizio che sbarra a nord la spiaggia di Bokaraywata; si volse e corse indietro verso l'altra roccia che si erge inaccessibile all'estremità meridionale. Così corsero tre volte lungo la spiaggia, sotto l'ombra dei grandi alberi sovrastanti, finché l'uomo, esausto e sopraffatto, permise alla sorella di afferrarlo e i due cascarono giù abbracciati nel basso specchio d'acqua dalle onde carezzevoli;

poi, vergognosi e in preda al rimorso, ma sempre accesi d'amore, andarono alla grotta di Bokaraywata dove rimasero senza mangiare, senza bere e senza dormire. Qui morirono, stretti l'uno nelle braccia dell'altra, e attraverso i loro corpi così uniti crebbe l'odorosa pianta di menta locale, la *sulumwoya*.

Un uomo nell'isola di Iwa sognò il *kirisala*, il magico sogno di questo tragico avvenimento. Ebbe la visione, si svegliò e disse: «I due sono morti nella grotta di Bokaraywata e la *sulumwoya* sta crescendo dai loro corpi. Debbo andare». Prese la canoa, attraversò il tratto di mare tra la sua isola e quella di Kitava e, poi, da Kitava andò all'isola maggiore, dove sbarcò sulla tragica spiaggia. Qui vide l'airone degli scogli volteggiare sulla grotta; entrò e vide la pianta di *sulumwoya* crescere dal petto degli amanti. Allora andò al villaggio, dove la madre degli amanti confessò la vergogna che si era abbattuta sulla sua famiglia e gli diede la formula magica che egli imparò a memoria. Egli portò parte dell'incantesimo a Iwa e ne lasciò parte a Kumilabwaga. Nella grotta colse un po' di menta e la prese con sé. Tornò poi a Iwa, la sua isola, e disse: «Ho portato qui il sommo della magia: le radici rimangono a Kumilabwaga; lì resteranno, in connessione col braccio di mare di Kadiusawasa e con l'acqua di Bokaraywata; in una sorgente si dovranno bagnare gli uomini, nell'altra le donne». L'uomo di Iwa, poi, impose i tabù della magia, prescrisse esattamente il rituale e stabilì che si doveva pagare una certa somma al popolo di Iwa e di Kumilabwaga, quando essi permettevano agli altri di usare la loro magia e i loro siti sacri. C'è anche un miracolo tradizionale o, per lo meno, un augurio per quelli che eseguono la magia sulla spiaggia. Nel mito ciò è riferito come ideato dall'uomo di Iwa; quando la magia viene eseguita e si possono prevedere buoni risultati, si vedranno due pesciolini giocare insieme nelle basse acque della spiaggia.

Non ho fatto altro qui che riassumere l'ultima parte del mito, perché la sua forma letterale contiene affermazioni di diritti sociologici che sono tediosi e degenerano in vanterie. Il racconto dell'elemento miracoloso in genere porta a reminiscenze dell'immediato passato; i dettagli rituali si sviluppano in tecnicismi e la lista dei tabù in sermoni prescrittivi. Ma per il narratore indigeno questa parte d'interesse pratico, prammatico e spesso personale, è forse più importante del resto, e l'antropologo ha più da imparare da essa che dal precedente drammatico racconto. I diritti sociologici sono contenuti nel mito, giacché

la magia alla quale esso si riferisce è proprietà personale. Dev'essere trasmessa dal possessore che ne abbia pieno diritto a uno che l'acquisti regolarmente da lui. Tutta la forza della magia consiste nella corretta trasmissione. La diretta filiazione, per mezzo della quale colui che attualmente la pratica è unito alla fonte originale, è di grandissima importanza. In alcune formule magiche si enumerano i nomi di tutti coloro che le ebbero in uso. In tutti i riti e gli incantesimi è essenziale la convinzione che essi siano in pieno accordo col modello originale. E il mito è considerato la sorgente prima, la base iniziale di questa serie regressiva; è sempre la carta costituzionale della successione magica, il punto di partenza della genealogia.

In rapporto a ciò, si deve dire qualche parola sull'ambiente sociale della magia e del mito. Alcune forme di magia non sono localizzate. Di questa categoria fanno parte la stregoneria, la magia d'amore, la magia della bellezza e la magia *kula*. In queste forme la filiazione è nondimeno importante, benché non sia filiazione per parentela. Altre forme di magia sono associate a un dato territorio, alle industrie locali di una comunità, a certe esigenze importanti ed esclusive investite in un capo e nel suo villaggio principale. Fa parte di questo gruppo tutta la magia agricola - magia che deve essere nata dal terreno, sul quale soltanto così essa può essere efficace. Ne fa parte anche la magia del pescecane e di altre pesche di carattere locale, e ancora alcune forme di magia della canoa, quella della conchiglia rossa usata per ornamenti e, soprattutto, il *waygigi*, la suprema magia della pioggia e del sole, privilegio esclusivo dei grandi capi di Omarakana.

In questi tipi di magia locale, il potere esoterico delle parole è legato alla località, come lo è il gruppo che abita il villaggio e possiede quella magia. La magia così non è soltanto locale, ma esclusiva ed ereditaria in un gruppo di parentela matrilineare. In questi casi il mito magico dev'essere messo accanto al mito delle origini locali, come forza sociologica essenziale che tiene unito il gruppo e contribuisce al sentimento di unità, fornendo al gruppo un comune valore culturale.

L'altro elemento notevole alla fine del racconto su riferito - e presente anche nella maggior parte degli altri miti magici - è l'enumerazione di portenti, auguri e miracoli. Si può dire che, come il mito locale stabilisce i privilegi del gruppo in grazia dei precedenti, il mito magico li rivendica in grazia dei miracoli. La magia è basata sulle credenze in un potere specifico, che risiede sempre nell'uomo, e sempre è de-

rivato dalla tradizione.[6] L'efficienza di questo potere è garantita dal mito, ma dev'essere anche confermata dall'unica cosa che l'uomo può accettare come prova finale, cioè i risultati pratici. «Li conoscerete dai loro frutti». L'uomo primitivo non è meno desideroso del moderno scienziato di confermare le sue convinzioni per mezzo di fatti concreti. L'empirismo della fede, sia tra i selvaggi che tra la gente civile, consiste nei miracoli; e la credenza viva genererà sempre miracoli. Non c'è religione civile senza i suoi santi e i suoi diavoli, senza illuminazioni e segni, senza lo spirito di Dio che discende sulla comunità dei fedeli. Non c'è nuova moda di credenze, nuova religione, sia essa una forma di spiritismo, di teosofia o di *Christian Science*, che non possa provare la sua legittimità in virtù del solido fatto delle manifestazioni soprannaturali. Anche il selvaggio ha la sua taumatologia e, nelle Trobriand, dove la magia domina ogni fenomeno soprannaturale, c'è una taumatologia della magia. Attorno a ogni forma di magia c'è un continuo fluire di piccoli miracoli, che talora ingrandiscono in prove maggiori, e poi di nuovo sfociano in una corrente più piccola, ma mai assente.

Nella magia d'amore, per esempio, dalla continua esaltazione dei suoi successi, attraverso casi notevoli in cui uomini bruttissimi suscitano la passione di bellezze famose, la magia ha raggiunto il grado massimo della sua efficacia miracolosa nel noto caso d'incesto or ora menzionato. Questo delitto è spesso spiegato per mezzo di un accidente simile a quello che capitò ai mitici amanti, il fratello e la sorella di Kumilabwaga. Il mito così costituisce la base di tutti i miracoli dei nostri giorni, rimane come loro base e loro modello. Posso citare da altri racconti una simile relazione fra il miracolo originale narrato dal mito e la sua ripetizione in miracoli correnti di fede viva. I lettori di *Argonauts of the Western Pacific* ricorderanno come la mitologia dei commerci cerimoniali getti la sua ombra su costumi e su pratiche moderne. Nella magia della pioggia e del tempo, dell'agricoltura e della pesca c'è una spiccata tendenza a vedere il miracolo originale ripetersi in forma attenuata nelle più notevoli affermazioni miracolose della potenza magica.

Infine, l'elemento d'ingiunzione prescrittiva, l'enumerazione dei rituali, tabù e regole sociali lussureggia verso la fine della maggior par-

[6] *Argonauts of the Western Pacific* cit., capitoli sulla «Magia» e sul «Potere delle parole magiche». Cfr. anche K. R. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1923, cap. 2.

te delle narrazioni mitiche. Quando il mito di una certa magia viene narrato da uno che amministra la magia, egli naturalmente spiegherà le sue funzioni come risultato del racconto, crederà di essere sullo stesso piano del fondatore originale della magia. Nel mito d'amore, come abbiamo visto, la località nella quale si verificò la tragedia primeva, con la sua grotta, la sua spiaggia, le sue sorgenti, diviene un importante sacrario nel quale è infusa la potenza della magia. Per la gente del posto, che non ha più il monopolio esclusivo della magia, alcune prerogative ancora associate con la località sono del massimo valore; naturalmente, quella parte del rituale che rimane ancora circoscritta alla località, domina la loro attenzione. Nella magia della pioggia e del sole di Omarakana, che è una delle pietre angolari della potenza dei capi, il mito muove attorno a uno o due elementi locali, che figurano anche nel rituale odierno.

Ogni attrazione sessuale, ogni potere di seduzione, viene attribuito alla magia d'amore.

Nella pesca dei pescicani e dei *kalala* figurano anche specifici elementi locali. Ma anche nei racconti, che non uniscono la magia alla località, lunghe prescrizioni rituali sono narrate come parte integrante del racconto oppure sono messe in bocca a una delle *dramatis personae*. Il carattere prescrittivo del mito mostra la sua funzione essenzialmente prammatica, la sua stretta associazione col rituale, con la credenza, con la cultura vivente. Il mito è stato spesso descritto dagli psicoanalisti come il «sogno secolare della stirpe». Questa formula non è esatta, neanche con larga approssimazione, se si tien conto della natura pratica e prammatica del mito, che abbiamo ora stabilito. Basterà aver accennato a questo argomento, poiché esso è da me trattato più ampiamente in altro luogo.[7]

In questo lavoro delineo l'influenza di un complesso matrilineare su una sola cultura, che io stesso ho studiato sul posto. Ma i risultati raggiunti hanno un'applicazione molto più ampia; perché i miti d'incesto tra fratello e sorella si riscontrano di frequente tra popoli matrilineari – specie nel Pacifico – mentre l'odio e la rivalità tra fratello maggiore e minore o tra nipote e zio materno, sono elementi caratteristici del folclore universale.

[7] *Myth in Primitive Psychology*, 1926 (trad. it. *Il mito e il padre nella psicologia primitiva* cit.).

Parte terza

Psicoanalisi e antropologia

1.

La frattura tra la psicoanalisi e le scienze sociali

La teoria psicoanalitica del complesso edipico fu dapprima costruita senza alcun riferimento all'ambiente sociologico o culturale. Ciò era naturale, perché la psicoanalisi sorse come tecnica di cura, basata su osservazioni cliniche. In seguito essa venne estesa come spiegazione generale delle nevrosi; poi come teoria dei processi psicologici in genere; e, finalmente, divenne un sistema per mezzo del quale doveva essere spiegata la maggior parte dei fenomeni fisici e mentali della società e della cultura. Tali pretese sono naturalmente troppo ambiziose, ma una sia pur parziale realizzazione di esse sarebbe stata possibile soltanto attraverso una cooperazione intelligente e completa di esperti di psicoanalisi con altri specialisti. Questi ultimi potevano esser messi al corrente dei princìpi psicoanalitici e trovare in essi una guida verso nuove vie di ricerca. A loro volta, essi avrebbero potuto mettere le loro conoscenze specifiche e i loro metodi a disposizione degli psicoanalisti.

Sfortunatamente, alla nuova dottrina non fu riservata una accoglienza né benevola né intelligente: al contrario, la maggior parte degli specialisti ignorarono o combatterono la psicoanalisi. Di conseguenza riscontriamo da parte degli psicoanalisti una separazione rigida ed esoterica e, nell'altro campo, ignoranza di quello che senza dubbio è un importante contributo alla psicologia.

Questo libro è un tentativo di collaborazione tra psicologia e psicoanalisi. Vari tentativi simili sono pure stati fatti da parte degli psicoanalisti e, come esempio, citerò un interessante saggio di Ernest Jones,[1] il quale è particolarmente interessante perché è una critica della prima

[1] *Mother Right and the Sexual Ignorance of Savages*, in «International Journal of Psychoanalysis», VI (2), 1925, pp. 109-30.

parte del presente volume, che apparve sotto forma di due articoli preliminari nel 1924.[2] Il saggio di Jones servirà come tipica illustrazione di certe differenze nei metodi di avvicinamento ai problemi della società primitiva, usati dagli antropologi e dagli psicoanalisti; esso è particolarmente interessante per il fatto che l'autore, nella sua interpretazione del matriarcato fra i Melanesiani, nella sua comprensione della complessità del loro sistema legale e della loro organizzazione della parentela, rivela capacità di penetrare difficili questioni antropologiche.

Sarà utile dare qui un breve sunto delle teorie espresse da Jones. Lo scopo del suo saggio è di dare una spiegazione psicoanalitica dell'istituzione del matriarcato e dell'ignoranza della paternità che si riscontra fra alcuni popoli primitivi. Secondo lo psicoanalista questi due fenomeni non devono esser considerati nel loro valore apparente. Così i selvaggi, quando espongono le loro idee sulla procreazione, manifestano un simbolismo di un genere così accurato «da indicare almeno un'inconscia conoscenza della verità». E questa conoscenza rimossa della paternità sta nel più stretto rapporto con le caratteristiche del matriarcato, perché tutte son mosse dallo stesso motivo: il desiderio di stornare l'odio che il ragazzo sentirà verso il padre.

A sostegno di questa ipotesi di Jones attinge abbondantemente al materiale delle isole Trobriand, ma giunge a conclusioni differenti dalle mie, specialmente per quello che è l'argomento centrale: la determinazione della forma del complesso nucleare familiare attraverso la struttura sociale della particolare cultura osservata. Jones aderisce alla teoria freudiana del complesso edipico come fenomeno fondamentale, anzi primordiale. Egli ritiene che dei due elementi che lo compongono – amore per la madre e odio per il padre – l'ultimo sia di gran lunga il più importante nel determinare le repressioni. A ciò si cercherebbe una via di scampo semplicemente «ripudiando la parte avuta dal padre nel coito e nella procreazione, e di conseguenza affievolendo e deviando l'odio verso di lui» (p. 122). Ma il padre non è ancora eliminato. «Gli atteggiamenti di timore, paura, rispetto e repressa ostilità, che sono inseparabili dall'idea della immagine paterna», che sgorgano «dall'ambivalenza ossessiva dei selvaggi», esigono la loro parte, di modo che lo zio materno viene scelto, per così dire, come capro espiatorio, sul quale

[2] *Psychoanalysis and Anthropology*, in «Psyche», IV, 1924, pp. 293-332.

riversare tutte le colpe del maschio più anziano investito del comando, mentre il padre può continuare un'amichevole e piacevole esistenza in seno alla famiglia. Così abbiamo una «decomposizione del padre primitivo in un padre effettivo gentile e dolce da una parte, e in uno zio severo e austero dall'altra» (p. 125). In altre parole questa combinazione di diritto materno e d'ignoranza salva tanto il padre quanto il figlio dalla loro reciproca ostilità e rivalità materna. Per Jones, quindi, il complesso di Edipo è fondamentale; e «il sistema matrilineare col suo complesso di avunculato sorge [...] come modo di difesa contro le primordiali tendenze edipiche» (p. 128).

Tutti questi concetti risulteranno ai lettori delle prime due parti del presente volume come non del tutto inattesi e, nelle loro linee essenziali, esatti.

Non sono disposto, però, ad accettare incondizionatamente la principale affermazione di Jones, secondo cui sia il diritto materno che l'ignoranza della paternità sono sorti per «distogliere l'odio che il ragazzo sentirà per il padre» (p. 120). Ritengo che quest'affermazione richieda una più completa testimonianza nei vari settori antropologici; ma mi sembra che essa concordi perfettamente con tutti i fatti da me scoperti in Melanesia e con ogni altro sistema di parentela che ho conosciuto nello studio della letteratura antropologica. Se l'ipotesi di Jones venisse a esser rafforzata da successive ricerche – come penso e spero che possa accadere – il valore dei miei contributi verrebbe, come è ovvio, ad aumentare di molto perché, invece di aver richiamato l'attenzione su una semplice costellazione secondaria, avrei avuto la fortuna di scoprire fenomeni d'importanza evolutiva e genetica universale. In un certo modo, mi sembra che l'ipotesi di Jones costituisca un audace e originale ampliamento delle mie conclusioni: cioè che nel matriarcato il complesso familiare deve essere differente dal complesso edipico; che nell'ambiente matrilineare l'odio viene rimosso dal padre e indirizzato verso lo zio materno; che tutti i tentativi incestuosi si verificano nei riguardi della sorella anziché nei riguardi della madre.

Jones, tuttavia, non parte soltanto da un punto di vista più comprensivo, dove son disposto a seguirlo; egli pone anche una certa enfasi causale o metafisica nella considerazione del complesso come la *causa* e dell'intera struttura sociologica come l'*effetto*. Nel saggio di Jones, come nella maggior parte delle interpretazioni psicoanalitiche del folclore, dei costumi e delle istituzioni, l'universalità del complesso edipico

viene postulata, come se esso esistesse indipendentemente dal tipo di cultura, dall'organizzazione sociale e dalle idee concomitanti. Ovunque ci accada di trovare nel folclore odio tra due maschi, uno di essi viene interpretato come simbolo del padre e l'altro del figlio, senza che ci si curi di accertare se in quella data società ci siano possibilità di conflitto fra padre e figlio. Inoltre, ogni passione repressa o illecita, come quelle che si incontrano così spesso nelle tragedie mitologiche, viene ricondotta a un amore incestuoso fra madre e figlio, anche se si può dimostrare che tali tentazioni sono state eliminate dal tipo di organizzazione prevalente in quella comunità. Di conseguenza Jones, nell'articolo sopracitato, sostiene che, mentre i miei risultati possono essere corretti «sul piano puramente descrittivo», la correlazione fra sociologia e psicologia sulla quale io insisto, è «quanto mai dubbia» (p. 127). E aggiunge che «se si concentra l'attenzione sull'aspetto sociologico dei dati», la mia concezione può «sembrare una ipotesi ingegnosissima e fors'anche plausibile», ma che è stata soltanto la mia «imperfetta attenzione agli aspetti genetici del problema» che «ha condotto alla mancanza di [...] una prospettiva dimensionale, cioè di un senso di valutazione basato sull'intima conoscenza dell'inconscio» (p. 128). Jones giunge alla conclusione, per me alquanto demolitrice, «che l'opposto della concezione di Malinowski è più vicino alla verità».

La radicale differenza fra la dottrina psicoanalitica e l'antropologia empirica o sociologia, implicita in queste citazioni, non mi sembra che esista. Non mi piacerebbe vedere la psicoanalisi divorziata dalla scienza empirica della cultura, né i lavori descrittivi di antropologia privati dell'assistenza della teoria psicoanalitica. Non posso ritenermi colpevole di aver esagerato l'importanza degli elementi sociologici: ho cercato d'introdurre questi fattori nella formula del complesso nucleare, ma non ho in alcun modo diminuito l'importanza dei fattori biologici, psicologici o inconsci.

2.

Un «complesso rimosso»

La mia tesi principale è ricapitolata in maniera concisa e adeguata da Jones stesso come «la concezione che il complesso nucleare della famiglia varia secondo la particolare struttura familiare esistente in ogni comunità. Secondo lui [cioè me], un sistema familiare matrilineare sorge per ignoti motivi sociali ed economici, e in tal caso il complesso nucleare rimosso consiste nell'attrazione tra fratello e sorella, con odio fra zio e nipote; quando questo sistema viene sostituito da quello patrilineare, il complesso nucleare diviene quello familiare edipico» (pp. 127-28). Questa è un'interpretazione perfettamente esatta delle mie concezioni, per quanto Jones sia andato oltre le conclusioni da me precedentemente pubblicate. Come esploratore del terreno sono rimasto, nel mio saggio, su un «piano puramente descrittivo», ma ora colgo l'occasione per affermare le mie concezioni genetiche.

Come è già stato detto, la difficoltà d'intendersi sta nel fatto che per Jones e per gli altri psicoanalisti il complesso edipico è qualcosa di assoluto, la sorgente primordiale, nelle sue stesse parole, la *fons et origo* di ogni cosa. Secondo me, d'altra parte, il complesso nucleare familiare è una formazione funzionale che dipende dalla struttura e dalla cultura di una data società. Esso è determinato necessariamente dal sistema delle restrizioni sessuali esistenti in una data comunità e dal modo nel quale in essa è ripartita l'autorità. Io non posso concepire il complesso come la causa prima di ogni cosa, come l'unica fonte di cultura, di organizzazione e di credenza, come l'entità metafisica, creante ma non creata, precedente tutte le cose e non causata da nessun'altra.

Citiamo alcuni dei passaggi più significativi dell'articolo di Jones, allo scopo d'indicare le oscurità e le contraddizioni alle quali ho accen-

nato. Essi illustrano il tipo di argomento cui ci troviamo di fronte nelle discussioni psicoanalitiche ortodosse sui costumi selvaggi.

Le «primordiali tendenze edipiche», anche dove chiaramente non possono esser trovate effettivamente esistenti – come nelle società matrilineari della Melanesia – sono sempre in agguato: «la sorella proibita e inconsciamente amata è soltanto un sostituto della madre, come lo zio lo è evidentemente del padre» (p. 128). In altre parole, il complesso edipico è semplicemente nascosto da quell'altro, o verniciato con colori leggermente differenti. In effetti, Jones usa una terminologia ancora più forte e parla di «rimozione del complesso» e di «vari complicati espedienti coi quali questa rimozione è cagionata e sostenuta» (p. 120). Ed eccoci al primo punto oscuro. Ho sempre inteso che un complesso è un'effettiva configurazione di atteggiamenti e sentimenti, in parte aperti, in parte rimossi, ma realmente esistenti nell'inconscio. Un tale complesso può sempre essere ricostruito coi metodi pratici della psicoanalisi, con lo studio della mitologia, del folclore e delle manifestazioni culturali dell'inconscio. Se, tuttavia, come Jones sembra ammettere pienamente, l'atteggiamento tipico del complesso edipico non si riscontra né nel conscio né nell'inconscio; se, come è stato provato, non ci sono tracce di esso né nel folclore delle Trobriand né nei sogni e nelle visioni, o in altri sintomi; se in tutte queste manifestazioni troviamo invece l'altro complesso; dove dovremo mai andar a pescare il complesso edipico rimosso? Ci sarà un subinconscio sotto l'inconscio effettivo, e che significa il concetto di rimozione rimossa? Certamente tutto ciò supera i limiti della comune dottrina psicoanalitica e ci porta in campi ignoti; e per di più io sospetto che essi siano campi metafisici!

Passiamo ora agli espedienti in virtù dei quali si ottiene la rimozione del complesso. Secondo Jones essi consistono in una tendenza a dissociare la parentela e l'affinità sociale con le varie negazioni della nascita reale, con la sanzione di una nascita rituale, con l'affettazione di ignoranza della paternità e così via. Vorrei stabilire qui, che su ciò mi trovo molto d'accordo col punto di vista di Jones, benché ne diverga in alcuni particolari. Così non sono affatto sicuro se io debba parlare di una «tendenziosa negazione della paternità fisica», mentre sono fermamente convinto che l'ignoranza di questi complicati processi fisiologici è altrettanto naturale e diretta come l'ignoranza dei processi di digestione, di secrezione, del graduale decadimento del corpo; in breve, di tutto ciò che avviene nel corpo umano. Non so perché si debba ritene-

re che popoli, i quali si trovano a un livello bassissimo di cultura, abbiano ricevuto una primitiva rivelazione su alcuni aspetti dell'embriologia, mentre in tutti gli altri settori delle scienze naturali non sanno quasi nulla quanto alle connessioni causali dei fenomeni. Cercherò di dimostrare, tuttavia, nei limiti del possibile, che la divisione, o almeno l'autonomia parziale delle parentele biologiche e di quelle sociali sotto cultura, è della maggior importanza nella società primitiva.

In fatto d'ignoranza della paternità, mi sembra ci sia qualche discrepanza nelle concezioni di Jones. In un punto egli dice: «c'è la più stretta affinità collaterale tra l'ignoranza della procreazione paterna da una parte e l'istituzione del diritto materno dall'altra. La mia opinione è che l'uno e l'altro di questi fenomeni siano causati dallo stesso motivo; in quale rapporto cronologico essi si trovino è un'altra questione che sarà trattata più avanti. La causa, secondo questa opinione, è in entrambi i casi di *stornare l'odio che il bambino sentirà verso il padre*» (p. 120). Il punto è di capitale importanza, eppure Jones non si sente del tutto sicuro; infatti altrove ci dice che «non c'è motivo di supporre che l'ignoranza, o piuttosto la rimozione dei selvaggi nei riguardi della procreazione paterna, sia un necessario accompagnamento del diritto materno, benché sia evidente che esso deve costituire un notevole appoggio ai motivi sopra discussi che conducono all'istituzione del diritto materno» (p. 130). La relazione fra le due proposizioni citate non è affatto chiara, e mentre l'ultima non è per nulla esatta, la prima sarebbe più comprensibile se sapessimo che cosa intende significare l'autore con l'espressione «la più stretta affinità collaterale». Significa forse che tanto l'ignoranza quanto il diritto materno sono effetti *necessari* della causa principale, cioè del complesso edipico? o che sono entrambi liberamente in connessione con esso? Se è vera quest'ultima ipotesi, quali sono le condizioni in cui la necessità di mascherare il complesso edipico porta al matriarcato e alla ignoranza, e quali le condizioni in cui esso non porta a questi effetti? Se non ci fornisce questi dati concreti, la teoria di Jones non rimarrà che una vaga ipotesi.

Dopo aver esaminato i mezzi, diamo ora uno sguardo alla «causa primordiale». Questa, come sappiamo, è il complesso edipico concepito in modo assoluto e geneticamente trascendente. Andando oltre il saggio di Jones ed esaminando in genere i contributi antropologici degli psicoanalisti, apprendiamo che si postula che il complesso edipico si sia formato originariamente: esso ebbe origine dal famoso delitto totemico nell'orda primitiva.

3.

«La causa primordiale della cultura»

La teoria freudiana delle drammatiche origini del totemismo e del tabù, dell'esogamia e del sacrificio, ha grande importanza in tutti gli scritti psicoanalitici di antropologia. Non può essere trascurata in un saggio come il presente, che cerca di porre in linea le concezioni psicoanalitiche con le ricerche antropologiche. Coglieremo, perciò, quest'opportunità per entrare in una dettagliata analisi critica della teoria.

Nel suo libro *Totem e tabù*, Freud mostra come il complesso edipico possa servire a spiegare il totemismo e l'usanza di evitare la suocera, il culto degli antenati e le proibizioni dell'incesto, l'identificazione dell'uomo col suo animale totemico e l'idea del Dio Padre.[1] In effetti, il complesso edipico, come sappiamo, dev'essere considerato dagli psicoanalisti come la fonte della cultura, in quanto si verificò prima degli inizi della cultura, e nel suo libro Freud pone precisamente questa ipotesi descrivendo come effettivamente si sarebbe concretato il complesso.

In ciò Freud prende le mosse da due illustri predecessori, Darwin e Robertson Smith. Dal primo prende l'idea dell'«orda primitiva», o come fu ribattezzata da Atkinson «la famiglia ciclopica». Secondo questa concezione, la forma più antica di famiglia o di vita sociale consisteva in piccoli gruppi guidati e dominati da un maschio maturo che teneva in soggezione numerose femmine e figli. Da un altro grande studioso, Robertson Smith, Freud ebbe il suggerimento dell'importanza del sacramento totemico. Robertson Smith ritiene che il più antico atto religioso consistesse in un pasto comune durante il quale l'animale totemico veniva cerimonialmente mangiato dai membri del clan. In un

[1] S. Freud, *Totem e tabù* (1912-13), trad. it., Boringhieri, Torino 1969 (cui si riferiscono le citazioni nel testo).

ulteriore sviluppo, il sacrificio – cerimonia religiosa quasi universale e certamente la più importante – emerse dal pasto totemico. Il tabù che vietava di mangiare in tempi normali le specie totemiche costituisce il lato negativo della comunione rituale. A queste due ipotesi, Freud ne aggiunse una sua: l'identificazione dell'uomo col totem sarebbe un elemento della mentalità comune a fanciulli, primitivi e nevrotici, basato sulla tendenza a identificare il padre con qualche animale non gradito.

A questo proposito siamo innanzi tutto interessati al lato sociologico della teoria e citerò per intero il passo di Darwin sul quale si basa Freud. Dice Darwin:[2] «Possiamo invero concludere da quanto sappiamo sulla gelosia di tutti i quadrupedi maschi, molti dei quali sono dotati di armi speciali per lottare contro i loro rivali, che una promiscuità dei sessi allo stato naturale è estremamente improbabile [...] Pertanto, se rivolgiamo lo sguardo sufficientemente addietro nel fiume del tempo [...] giudicando in base alle abitudini sociali dell'uomo così come attualmente esiste [...] l'opinione più plausibile è che l'uomo primitivo vivesse in origine in piccole comunità, ognuno con tante donne quante poteva mantenere e ottenere, che egli difendeva gelosamente contro tutti gli altri uomini. Oppure può darsi che vivesse con più donne per sé solo, come il gorilla; perché tutti gli indigeni "concordano nel dire che in ogni banda si vede soltanto un maschio adulto; quando il giovane maschio è cresciuto, ha luogo un combattimento per il dominio, e il più forte, dopo aver ucciso e cacciato gli altri, s'impone come capo della comunità" (T. Savage). I maschi più giovani, cacciati in tal modo e vaganti di luogo in luogo, allorché saranno finalmente riusciti a trovare una compagna, impediranno unioni consanguinee troppo strette entro la cerchia di una stessa famiglia».

Si può subito notare che in questo passo Darwin parla di uomini e di gorilla senza distinzione. Né c'è alcun motivo per cui noi, come antropologi, lo dobbiamo biasimare per questa confusione: il meno che la nostra scienza possa fare è di spogliarci di ogni vanità nei confronti dei nostri fratelli antropoidi! Ma se la differenza tra un uomo e una scimmia è filosoficamente insignificante, la distinzione tra la *famiglia*, come la troviamo tra le scimmie antropoidi, e la famiglia umana organizzata è di estrema importanza per il sociologo. Egli deve distinguere

[2] C. Darwin, *The Descent of Man*, London 1871, vol. 2, pp. 362 sg., citato in Freud, *Totem e tabù* cit., pp. 174 sg.

chiaramente tra vita animale allo stato di natura e vita umana in condizioni culturali. Per Darwin, che svolgeva un'argomentazione biologica contro l'ipotesi della promiscuità, la distinzione era irrilevante. Se egli avesse dovuto trattare dell'origine della cultura, se avesse dovuto cercare di definire il momento della nascita di questa, la linea di distinzione fra natura e cultura sarebbe stata più importante di qualsiasi altra questione. Freud, che come vedremo ha cercato in effetti di raggiungere e di spiegare il «grande avvenimento con il quale ebbe inizio la civiltà», è venuto meno completamente al suo compito per aver perso di vista questa linea di divisione e aver posto la cultura in condizioni nelle quali *per ipotesi* essa non può esistere. Darwin, d'altronde, parla soltanto delle *mogli* del capo della comunità e non di altre femmine. Egli stabilisce pure che i giovani maschi scacciati riescono finalmente a trovare una compagna e non producono più turbamenti alla propria famiglia d'origine. Freud modifica sostanzialmente le ipotesi di Darwin su entrambi questi punti.

E citiamo ora per esteso le parole del maestro della psicoanalisi per dare maggior valore alla nostra critica. Freud dice: «L'orda primitiva di Darwin è ancora al di qua, naturalmente, degli esordi del totemismo. Vi è solo un padre prepotente, geloso, che tiene per sé tutte le femmine e scaccia i figli via via che crescono: nient'altro» (p. 193). Come si vede, si fa tenere al vecchio maschio tutte le femmine per sé, mentre i figli espulsi rimangono in qualche modo nelle vicinanze, raggruppati e pronti per l'eventuale azione. E, invero, un delitto viene evocato qui, davanti ai nostri occhi, un delitto altrettanto agghiacciante quanto ipotetico, e inoltre della più grande importanza per la storia della psicoanalisi, se non dell'umanità! Perché, secondo Freud, esso è destinato a dar nascita a tutta la civiltà futura: è «il grande avvenimento con il quale ebbe inizio la civiltà e che da allora non dà pace all'umanità» (p. 197); è «la colpevole azione commessa nella notte dei tempi» (p. 207); è «la memoranda azione criminosa che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione» (pp. 193 sg.). Ascoltiamo ora il racconto di questa causa primordiale di tutta la civiltà.

«Un certo giorno i fratelli scacciati si riunirono, abbatterono il padre e lo divorarono, ponendo fine così all'orda paterna. Uniti, essi osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo (forse un progresso nella civiltà, il maneggio di un'arma nuova,

aveva conferito loro un senso di superiorità). Che essi abbiano anche divorato il padre ucciso, è cosa ovvia trattandosi di selvaggi cannibali. Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto essi realizzarono, divorandolo, l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza. Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questa memoranda azione criminosa» (p. 193).

Questo è l'atto originario della cultura umana, eppure nel corso della descrizione l'autore parla di «un progresso nella civiltà», del «maneggio di un'arma nuova», e così fornisce i suoi animali pre-culturali di un concreto equipaggiamento di beni e di strumenti culturali. Nessuna cultura materiale è immaginabile senza la concomitante esistenza di un'organizzazione, una moralità e una religione. E adesso dimostrerò che questo non è un semplice gioco di parole, ma va al centro della questione. Vedremo che la teoria di Freud e Jones cerca di spiegare le origini della cultura per mezzo di un processo che implica la previa esistenza della cultura e conduce a un circolo vizioso. Difatti, una critica di questa posizione ci condurrà dritti all'analisi del processo culturale e dei suoi fondamenti biologici.

4.

Le conseguenze del parricidio

Prima di procedere a una critica dettagliata di questa teoria, ascoltiamo pazientemente, tuttavia, tutto ciò che Freud ha da dirci su questo argomento. È sempre utile ascoltarlo: «La schiera riunita dei fratelli fu dominata dagli stessi sentimenti contraddittori verso il padre che possiamo rintracciare come contenuto dell'ambivalenza del complesso paterno in ognuno dei nostri bambini e dei nostri nevrotici. Essi odiavano il padre, possente ostacolo al loro bisogno di potenza e alle loro pretese sessuali, ma lo amavano e lo ammiravano anche. Dopo averlo soppresso, aver soddisfatto il loro odio e aver imposto il loro desiderio di identificazione con lui, dovette farsi sentire l'affezione nei suoi confronti fin allora rimasta sopraffatta. Questo si verificò nella forma del rimorso, sorse un senso di colpa che coincide qui con il rimorso sentito collettivamente. Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo; tutto si svolse nel modo che possiamo misurare ancor oggi sul destino degli uomini. Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente nella situazione psichica dell'"obbedienza retrospettiva", che conosciamo così bene attraverso le psicoanalisi. Revocarono il loro atto dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, interdicendosi le donne che erano diventate disponibili. In questo modo, prendendo le mosse dalla *coscienza di colpa del figlio*, crearono i due tabù fondamentali del totemismo, che proprio perciò dovevano coincidere con i due desideri rimossi dal complesso edipico. Chi vi contravveniva si rendeva colpevole dei due soli delitti che preoccupavano la società primitiva» (pp. 194 sg.).

Vediamo in tal maniera i parricidi che, subito dopo aver commesso

il delitto, si preoccupano di stabilire leggi e tabù religiosi, d'istituire forme di organizzazione sociale, in breve di modellare le prime forme culturali che saranno tramandate attraverso tutta la storia dell'umanità. E qui ci troviamo di nuovo di fronte al dilemma: o già esisteva il materiale rozzo della cultura – nel qual caso «il grande evento» non avrebbe creato la cultura, come Freud suppone sia avvenuto – o, al tempo in cui si svolsero i fatti, la cultura non esisteva ancora, nel qual caso i figli non avrebbero istituito sacramenti, stabilito leggi e tramandato costumanze.

Freud non ignora del tutto questa questione, per quanto sembri non averne affatto riconosciuto l'importanza cruciale. Egli anticipa il problema delle possibilità di una durevole influenza del delitto primevo e della sua azione permanente attraverso le successive generazioni degli uomini. Per affrontare ogni possibile obiezione, Freud chiama in suo aiuto un'altra ipotesi: «non può essere sfuggito a nessuno che noi procediamo dovunque dall'ipotesi di una psiche collettiva nella quale i processi mentali si compiono come nella vita mentale dell'individuo» (p. 211). Ma questa supposizione di un'anima collettiva non è sufficiente, dobbiamo anche dotare questa vasta entità di una memoria quasi illimitata: «Facciamo sopravvivere per molti millenni il senso di colpa causato da un'azione, e lo facciamo restare operante per generazioni e generazioni che di questa azione non potevano saper niente. Facciamo proseguire un processo emotivo, quale poteva sorgere in generazioni di figli maltrattati dal padre, in nuove generazioni che proprio l'accantonamento del padre aveva sottratte a simile trattamento» (p. 211).

Freud non appare interamente a suo agio quando discute della validità di questa supposizione, ma un *argumentum ad hominem* è pronto e a portata di mano: Freud ci assicura che, per quanto azzardata sia la sua ipotesi, «non siamo i soli a dover portare la responsabilità di tanto ardire» (p. 211). Non soltanto: lo scrittore stabilisce anche una regola universale per antropologi e sociologi: «Senza l'ipotesi di una psiche collettiva, di una continuità nella vita emotiva degli uomini, che permetta di trascurare le interruzioni degli atti mentali provocate dalla morte degli individui, tutta la psicologia dei popoli non potrebbe sussistere. Se i processi psichici di una generazione non si prolungassero nella generazione successiva, ogni suo atteggiamento verso l'esistenza dovrebbe essere acquisito *ex novo*, e non vi sarebbe in questo campo nessun progresso e praticamente nessuna evoluzione» (p. 211). E qui

tocchiamo un punto importantissimo: la necessità metodologica dell'invenzione di un'anima collettiva. Come dato di fatto, nessun antropologo competente fa oggi supposizioni quali la «psiche collettiva», l'eredità di «disposizioni psichiche» acquisite, o qualunque «continuità psichica» che trascenda i limiti dell'anima individuale.[1]

D'altra parte, gli antropologi possono chiaramente indicare qual è il mezzo in cui le esperienze di ogni generazione sono depositate e conservate per le generazioni successive. Questo mezzo è quel corpo di oggetti materiali, tradizioni e processi mentali stereotipati che chiamiamo cultura; è superindividuale, ma non psicologico. È modellato dall'uomo e a sua volta lo modella. È il solo mezzo nel quale l'uomo possa esprimere ogni impulso creativo e così aggiungere la sua parte al gruppo comune di valori umani. È l'unico serbatoio da cui l'individuo possa attingere quando desidera utilizzare le esperienze di altri a suo beneficio personale. Una più completa analisi della cultura, alla quale ora passeremo, ci rivelerà il meccanismo per mezzo del quale essa viene creata, mantenuta e trasmessa. Quest'analisi ci mostrerà anche che il complesso è il naturale sottoprodotto del sorgere di una cultura.

Sarà chiaro ad ogni lettore dell'articolo di Jones che questi adotta pienamente l'ipotesi di Freud circa le origini della civiltà umana. Dai passi precedentemente citati risulta evidente che per lui il complesso edipico è l'origine di ogni cosa; quindi deve essere una formazione pre-culturale. Jones si affida ancor più esplicitamente alla teoria di Freud nei seguenti passi: «Lungi dall'esser condotto dalla considerazione del soggetto, come lo fu Malinowski, ad abbandonare o rivedere la teoria freudiana dell'"orda primitiva" (la "famiglia ciclopica" di Atkinson), mi sembra al contrario che questa concezione fornisca la spiegazione più soddisfacente dei complicati problemi che abbiamo discusso» (p. 130). Jones aderisce inoltre pienamente alla teoria del ricordo razziale del delitto originale, perché parla dell'«eredità di impulsi che datano dall'orda primeva» (p. 121).

[1] Per esempio, tutti gli antropologi sui quali Freud basa il suo lavoro – Lang, Crawley, Marett – non hanno impiegato nemmeno una volta nelle loro analisi dei costumi e delle istituzioni tale concetto o altro simile. Frazer, soprattutto, esclude coscientemente e metodicamente questo concetto dalle sue opere (comunicazione personale). Durkheim, che è incline a tale errore metafisico, è stato criticato su questo punto da parecchi antropologi moderni. Eminenti sociologi, quali Hobhouse, Westermarck, Dewey, e studiosi di antropologia sociale come Lowie, Kroeber, Boas, hanno decisamente evitato la concezione di un «senso collettivo». Per una ricerca e una critica distruttiva di certi tentativi di uso sociologico della «psiche collettiva», cfr. M. Ginsberg, *The Psychology of Society*, 1921.

5.

Analisi del parricidio originario

Esaminiamo ora, punto per punto, le ipotesi di Freud e di Jones. L'ipotesi dell'orda primitiva non ha in se stessa nulla contro cui gli antropologi possano obiettare: sappiamo che la forma più antica di parentela umana e preumana fu la famiglia basata sul matrimonio con una o più donne. Nell'accettare la concezione darwiniana della parentela, la psicoanalisi ha respinto l'ipotesi della promiscuità primitiva, del matrimonio di gruppo e del comunismo sessuale, e in ciò ha il pieno appoggio degli antropologi competenti. Ma, come abbiamo visto, Darwin non fece alcuna esplicita distinzione tra stato animale e stato umano, e Freud, nella sua ricostruzione della tesi di Darwin, distrusse qualunque distinzione fosse implicita nella spiegazione del grande naturalista. Dobbiamo perciò fare indagini sulla costituzione della famiglia all'estremità antropoide del livello umano di sviluppo. Dobbiamo domandarci: quali sono i legami di unione nella famiglia, *prima* che essa diventasse umana e *dopo*? Qual è la differenza tra parentela umana e animale, tra la famiglia antropoide allo stato di natura e il tipo più antico di famiglia umana in condizioni di cultura?

La famiglia antropoide pre-umana era unita da legami istintivi o innati, modificati dall'esperienza individuale, ma non influenzati dalla tradizione, perché gli animali non hanno lingua, né leggi, né istituzioni. Allo stato di natura, maschio e femmina si uniscono, guidati dall'impulso selettivo sessuale che opera nell'epoca del calore sessuale e soltanto allora. Dopo la fecondazione della donna, un nuovo impulso porta allo stabilimento di una vita comune e il maschio agisce come protettore e tutore del processo di gravidanza. Con l'atto della nascita compaiono nella donna gli impulsi materni di allattare, vegliare e cu-

rare la prole, mentre l'uomo risponde alla nuova situazione procurando il cibo, sorvegliando e, se necessario, impegnandosi in pericolosi combattimenti in difesa della famiglia. Dato lo sviluppo prolungato e la lenta crescita dell'individuo tra le scimmie antropoidi, è indispensabile per la specie che l'affetto sorga in entrambi i genitori e si protragga per qualche tempo dopo la nascita sino a che il nuovo individuo non sia capace di sbrigarsela da solo. Appena questi è maturo, non c'è più alcuna necessità biologica di tenere unita la famiglia. Come vedremo, questo bisogno sorge nella cultura, dove, allo scopo di cooperare, i membri della famiglia devono restare uniti, mentre, per il trapasso delle tradizioni, la nuova generazione deve restare in contatto con la precedente. Ma nella famiglia ciclopica preumana, appena i bambini di sesso maschile o femminile divenivano indipendenti, lasciavano naturalmente l'orda.

Questo è quanto troviamo empiricamente in ogni specie scimmiesca e, poiché serve agli interessi della specie, dev'essere considerato come principio generale. È anche conforme a tutto quel che possiamo arguire dalle nostre conoscenze generali degli istinti animali. Presso la maggior parte dei mammiferi superiori riscontriamo anche che il maschio anziano, appena non è più nel pieno vigore, lascia il gruppo, facendo luogo così a un guardiano più giovane. Ciò è anche utile per la specie, giacché, come per l'uomo così per gli animali, il carattere non migliora con l'età e un capo anziano è meno utile e più incline a suscitare conflitti. In tutto ciò vediamo che l'operato degli istinti nella condizione di natura non dà luogo a speciali complicazioni, conflitti interni, emozioni sospese o avvenimenti tragici.

La vita familiare nelle più alte specie animali viene così cementata e governata da atteggiamenti emotivi innati: dove sorge il bisogno biologico, appare anche l'appropriata reazione mentale. Quando il bisogno cessa, scompare anche l'atteggiamento emotivo. Se definiamo l'istinto come un modello di comportamento in rapporto diretto a una situazione – un rapporto accompagnato da sensazioni piacevoli –, allora possiamo dire che la vita familiare animale è determinata da una catena d'istinti concatenati: corteggiamento, accoppiamento, vita comune, tenerezza verso i piccoli e mutuo aiuto dei genitori. Ognuno di questi anelli segue l'altro, liberandolo completamente, perché è caratteristico di tali concatenazioni di repliche istintive che ogni nuova situazione richieda un nuovo tipo di comportamento e un nuovo atteg-

giamento emotivo. Psicologicamente è importante stabilire che ogni nuova reazione rimpiazza e cancella il vecchio atteggiamento emotivo; che nessuna traccia dell'emozione precedente passa in quella nuova: quando è dominato da un nuovo istinto, l'animale non è più punto da un istinto precedente. Rimorso, conflitto mentale, emozione ambivalente: queste sono reazioni culturali, cioè umane e non animali. Il funzionamento degli istinti, lo svolgimento delle sequenze istintive può avere maggiore o minor successo, può essere accompagnato da maggiori o minori attriti, ma non dà affatto luogo a «tragedie endopsichiche».

Che importanza ha tutto ciò per l'ipotesi del delitto primevo? Ho mostrato più volte che la Grande Tragedia è stata posta da Freud agli esordi della cultura e come suo atto inaugurale. Mettendo da parte le varie citazioni dirette di Freud e Jones – che potrebbero facilmente moltiplicarsi – è importante stabilire che questo postulato costituisce una supposizione indispensabile per le loro teorie: tutte le loro ipotesi crollerebbero se non facessimo iniziare la cultura col parricidio totemico. Per lo psicoanalista, il complesso edipico è, come sappiamo, il fondamento di ogni cultura. Ciò deve significare per loro non soltanto che il complesso domina tutti i fenomeni culturali, ma anche che li ha preceduti tutti nel tempo. Il complesso è la *fons et origo* da cui si è sviluppato l'ordinamento totemico, il primo elemento della legislazione, l'inizio del rituale, l'istituzione del diritto materno, di ogni cosa, in sostanza, che l'antropologo generale e lo psicoanalista stimano come gli inizi della cultura. Jones si oppone, inoltre, al mio tentativo di rintracciare una qualche causa culturale del complesso edipico, appunto perché questo complesso precede ogni cultura. Ma è ovvio che, se il complesso ha preceduto tutti i fenomeni culturali, *a fortiori* allora il delitto totemico, che è stato la causa del complesso, dev'essere situato ancora più addietro.

Dopo aver così stabilito che l'evento dev'essere accaduto prima della cultura, ci troviamo di fronte all'altra alternativa del dilemma: potrebbe questo delitto totemico aver avuto luogo allo stato di natura? Potrebbe aver lasciato tracce nella tradizione e nella cultura che per ipotesi a quel tempo non esistevano? Come precedentemente indicato, noi dovremmo ritenere che con un parricidio collettivo la Scimmia abbia raggiunto la cultura e sia diventata Uomo; o anche che, in virtù dello stesso atto, essa abbia acquistato la cosiddetta memoria razziale, una nuova dote superanimale.

Ora analizziamo tutto ciò più dettagliatamente. Nella vita familiare di una specie antropoide preumana ogni anello, nella catena degli istinti, è rilasciato appena cessa di essere utile. Atteggiamenti istintivi passati non lasciano tracce attive e non sono possibili né atteggiamenti di conflitto né di complesso. Queste asserzioni dovrebbero – ne convengo – essere provate ulteriormente dallo studioso di psicologia animale, ma esse compendiano tutto ciò che sappiamo su questo argomento. Se così stanno le cose, dobbiamo diffidare delle premesse dell'ipotesi ciclopica di Freud. Perché il padre dovrebbe espellere i figli, se naturalmente e istintivamente questi sono portati ad abbandonare la famiglia appena non hanno più bisogno della protezione dei genitori? Perché mancherebbero di donne, se dagli altri gruppi, come dal loro stesso, i giovani maturi dell'altro sesso devono anch'essi andar via? Perché i maschi giovani resterebbero a gironzolare attorno all'orda paterna, perché odierebbero il padre e ne desidererebbero la morte? Come sappiamo, essi sono lieti di essere liberi e non desiderano tornare all'orda dei genitori. E perché, infine, tenterebbero o eseguirebbero l'incomoda e spiacevole azione di uccidere il maschio anziano, mentre basterebbe soltanto attendere che egli si ritirasse per aver libero accesso all'orda, nel caso che lo desiderassero?

Ciascuna di queste domande mina le gratuite asserzioni contenute nell'ipotesi di Freud. Freud infatti carica la sua famiglia ciclopica di numerose tendenze, costumi e atteggiamenti mentali che costituirebbero una dotazione fatale a ogni specie animale. È chiaro che una tale concezione è insostenibile sul terreno biologico. Non possiamo sostenere l'esistenza allo stato di natura di una specie antropoide nella quale l'essenziale compito della propagazione sia regolato da un sistema d'istinti ostile a ogni interesse della specie. È facile osservare che l'orda primeva è stata dotata di tutte le inclinazioni, le difficoltà di coesione e i cattivi caratteri che si riscontrano in una famiglia europea di classe media, e quindi scatenata in una giungla preistorica a sfrenarsi in un'ipotesi sicuramente seducente, ma fantastica.

Cediamo, tuttavia, alla seduzione delle speculazioni ispiratrici di Freud e ipotizziamo, ai fini dell'argomentazione, che il delitto primevo sia stato commesso. Ma anche in tal caso ci troviamo di fronte a difficoltà insormontabili nell'accertarne le conseguenze. Come abbiamo visto, ci si richiede di credere che il delitto totemico produca un rimorso che è espresso nel sacramento della festa totemica endocannibalistica e nell'istituzione del tabù sessuale. Ciò vuol dire che i par-

ricidi avevano una coscienza, ma la coscienza è una caratteristica mentale piuttosto innaturale, imposta all'uomo dalla cultura. Ciò vuol dire anche che essi avevano la possibilità di legiferare, stabilire valori morali, cerimonie religiose e legami sociali: e tutto questo è ancora una volta impossibile supporre o immaginare, per la semplice ragione che *ex hypothesi* gli avvenimenti si svolgono in un ambiente preculturale, e la cultura - dobbiamo tenerlo a mente - non può esser creata in un momento e con un semplice atto.

L'effettivo passaggio dallo stato di natura a quello di cultura non si produsse con un salto, non fu un processo rapido, certamente non fu un passaggio netto. Dobbiamo immaginare il primitivo sviluppo dei primi elementi della cultura - lingua, tradizione, invenzioni materiali, pensiero concettuale - come un processo laboriosissimo e lentissimo realizzatosi attraverso il susseguirsi di un numero infinito e infinitamente piccolo di passi per un'enorme distesa di tempo. Non possiamo cercare di ricostruire questo processo nei suoi dettagli, ma possiamo stabilire i fattori rilevanti del mutamento, possiamo analizzare la situazione della primitiva cultura umana e indicare, entro certi limiti, il meccanismo per mezzo del quale essa sorse.

Riassumiamo la nostra analisi critica: abbiamo trovato che il delitto totemico dev'essere posto alle prime origini della cultura, che dev'essere considerato la causa prima della cultura, se gli si vuol dare un significato. Ciò vuol dire che dobbiamo ritenere che il delitto e le sue conseguenze si siano verificati ancora allo stato di natura: ma una tale ipotesi fa cadere in numerose contraddizioni. Troviamo che, in effetti, mancano assolutamente i motivi di un parricidio, in quanto nelle condizioni animali l'opera degli istinti è in perfetto accordo con la situazione, poiché essa porta a conflitti, ma non a stati mentali repressi; e anche perché, in sostanza, i figli non hanno motivo di temere il padre dopo che hanno lasciato l'orda. In secondo luogo, abbiamo visto che, allo stato di natura, manca completamente ogni mezzo in virtù del quale potrebbero esser state fissate nelle istituzioni culturali le conseguenze del delitto totemico. C'è una completa mancanza di qualsiasi mezzo culturale col quale potrebbero essere stati realizzati il rituale, le leggi e la morale.

Possiamo compendiare entrambe le obiezioni nella constatazione che è impossibile considerare come origine della cultura un atto creativo per mezzo del quale la cultura, bella e pronta, vien fuori da un delitto, da un cataclisma o da una ribellione.

Nella nostra critica abbiamo concentrato l'attenzione su quella che sembra l'obiezione fondamentale all'ipotesi di Freud, obiezione connessa con la stessa natura della cultura e del processo culturale. Potremmo muovere varie altre obiezioni minori contro questa ipotesi, ma esse sono già state formulate in un eccellente articolo di Kroeber in cui ne vengono enumerate in maniera chiara e convincente le incongruenze antropologiche e psicoanalitiche.[1]

C'è tuttavia una difficoltà ancor più importante nella quale s'ingarbuglia la psicoanalisi con le sue speculazioni sulle origini totemiche. Se, per di più, la causa effettiva del complesso edipico e della cultura dev'essere postulata in quell'atto di nascita traumatico che è il parricidio; se il complesso sopravvisse semplicemente nella «memoria razziale del genere umano», allora il complesso doveva ovviamente logorarsi col tempo. Secondo la teoria di Freud, il complesso edipico sarebbe stato dapprima una tremenda realtà, poi un ricordo fastidioso, ma nella più alta cultura tenderebbe a scomparire.

Questo corollario sembra innegabile, ma non c'è bisogno di svilupparlo dialetticamente, perché Jones gli dà piena e chiara espressione nel suo articolo. Secondo lui, il patriarcato – l'organizzazione sociale delle culture più elevate – segna la felice soluzione di tutte le difficoltà dovute al delitto primevo.

«Il sistema patriarcale, come lo conosciamo, afferma riconoscendola la supremazia del padre e vi aggiunge anche la capacità di accettarla con affetto senza far ricorso a un sistema di diritto materno o di complicati tabù. Significa l'ammansimento dell'uomo, la graduale assimilazione del complesso edipico: infine l'uomo poté conoscere il suo vero padre e vivere con lui. Ben disse Freud che il riconoscimento del posto del padre nella famiglia significò il progresso più importante nello sviluppo culturale».[2]

Così Jones e, in base alla sua citazione, Freud stesso hanno tratto le inevitabili conseguenze. Entrambi ammettono che nel loro schema la cultura patriarcale – la più distante dal punto di partenza originario del complesso – è anche quella in cui è stata raggiunta la graduale assimilazione del «complesso edipico». Ciò calza a perfezione con lo schema di *Totem e tabù*. Ma come si adatta allo schema generale della psicoanalisi e come resiste alle prove dell'antropologia?

[1] A. L. Kroeber, *Totem and Taboo, an Ethnologic Psychoanalysis*, in «American Anthropologist», n.s., XXII, 1920, pp. 48 sgg.

[2] Jones, *Mother Right* cit., p. 130.

Quanto alla prima domanda, non è forse vero che l'esistenza del complesso edipico fu scoperta in una delle nostre moderne società patriarcali? Questo complesso non viene giornalmente riscoperto nelle innumerevoli psicoanalisi individuali eseguite in tutto il moderno mondo patriarcale? Senza dubbio, uno psicoanalista dovrebbe essere l'ultimo a rispondere negativamente a queste domande. Dopo tutto, sembra che il complesso edipico non sia stato «assimilato» così bene. Anche a voler ammettere che nelle ricerche psicoanalitiche si verifichi una gran parte di esagerazione, abbiamo la comune osservazione sociologica a sostegno delle posizioni della psicoanalisi su questo punto. Ma lo psicoanalista non può assumere due tesi contrarie: egli non può cercar di curare la maggior parte delle malattie della mente individuale e della società facendo affiorare dal subconscio i cattivi adattamenti familiari, mentre, allo stesso tempo, ci assicura soddisfatto che la «supremazia del padre è pienamente riconosciuta nella nostra società» e che è anzi «accettata con affetto». Invero, le estreme istituzioni patriarcali, nelle quali la *patria potestas* è portata all'ultimo limite, costituiscono il terreno più adatto per i tipici cattivi adattamenti familiari. Gli psicoanalisti si sono preoccupati di provarcelo avvalendosi di Shakespeare, della Bibbia, della storia romana e della mitologia greca. Lo stesso eroe eponimo del complesso – se ci si permette tale estensione del termine – non visse in una società schiettamente patriarcale? E la sua tragedia non si basò sulla gelosia del padre e sul timore superstizioso – motivi che, sia detto tra parentesi, sono tipicamente sociologici? Potrebbero svolgersi il mito o la tragedia dinanzi a noi con lo stesso effetto potente e fatale, se noi non sentissimo i personaggi mossi da un destino patriarcale?

La maggior parte delle moderne nevrosi, i sogni dei pazienti, i miti dei popoli indogermanici, le nostre letterature e le nostre credenze patriarcali sono stati interpretati in termini di complesso edipico – cioè con la presunzione che in un diritto patriarcale ben sviluppato il figlio non riconosce mai «il posto del padre nella famiglia»; che non gli piace «aver di fronte il padre effettivo»; che non è capace di «vivere in pace con lui». Certo la psicoanalisi, come teoria e come pratica, si sostiene o crolla a seconda della fiducia nel postulato che la nostra cultura moderna soffra le conseguenze prodotte dal cattivo adattamento familiare, che si designa col termine di complesso edipico.

Che cosa ha da dire l'antropologia su questo concetto ottimistico

espresso nel passo sopracitato? Se il regime patriarcale significa la felice soluzione del complesso edipico, lo stadio in cui l'uomo può star di fronte al proprio padre ecc., allora in qual punto della terra il complesso esiste in forma non assimilata? Che nel diritto materno sia «deflesso» è stato provato nelle prime due parti di questo libro ed è stato riaffermato indipendentemente anche dallo stesso Jones.

Se il complesso edipico nel suo pieno splendore esista in una cultura mai studiata empiricamente da tal punto di vista, è una questione senza senso. Lo scopo di questo lavoro è stato anche in parte di stimolare i ricercatori «pratici» a compiere ulteriori ricerche. Non sarò io a predire ciò che un tale studio empirico possa o non possa rivelare, ma mi sembra che negare il problema, risolverlo con una supposizione chiaramente inadeguata, far scomparire quel tanto che è stato fatto per la sua soluzione non significhi rendere un servigio né all'antropologia né alla psicoanalisi.

Ho messo in evidenza una serie di contraddizioni e di punti oscuri nel tentativo di soluzione del problema, da parte degli psicoanalisti, usando come mio testo principale l'interessante contributo di Jones. Tali inconsistenze sono l'idea di un «complesso represso»; l'asserzione che diritto materno e ignoranza della paternità sono in relazione eppure indipendenti; il concetto che il patriarcato sia una felice soluzione del complesso edipico e delle sue cause. Tutte queste discrepanze, secondo me, dipendono dalla teoria per la quale il complesso edipico sarebbe la *vera causa* dei fenomeni sociali e culturali (invece di esserne il risultato), avrebbe avuto origine dal delitto primitivo e si sarebbe perpetuato nella memoria razziale come un sistema di tendenze collettive ereditate.

Mi piacerebbe segnalare ancora un altro punto: preso come fatto storico effettivo, cioè come un fatto che dev'essere situato nello spazio e nel tempo in circostanze concrete, come dev'essere immaginato il parricidio primitivo? Dobbiamo ritenere che una sola volta, in una sola superorda, in un solo punto sia stato commesso un solo delitto? Che questo delitto, poi, abbia creato la cultura, e che questa cultura si sia irradiata poi in tutto il mondo per diffusione primeva, mutando le scimmie in uomini ovunque essa giungesse? Quest'ipotesi crolla nel momento stesso in cui viene formulata. La soluzione alternativa è ugualmente difficile a immaginarsi: si tratterebbe di una specie di epidemia di parricidi minori, verificatasi in tutto il mondo, procedendo

ogni orda con la sua tirannia ciclopica e sfociando infine nel delitto e quindi nella cultura. Più consideriamo concretamente l'ipotesi, più cerchiamo di elaborarla, e più ci sentiamo inclini a trattarla come una «storia senza pretese»: l'ha detto Kroeber e lo stesso Freud non si è offeso.[3]

[3] Cfr. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921). Il nome di Kroeber è erroneamente scritto «Kroeger» anche in tutte le successive edizioni. Si potrebbe ricercare la causa psicoanalitica di questo lapsus in base al principio sviluppato nella *Psicopatologia della vita quotidiana*, secondo cui nessun errore è senza motivo. È quasi imperdonabile che quest'errore nel nome di uno dei maggiori studiosi americani sia stato riprodotto nella traduzione americana del volume di Freud! [In realtà il paragone con una «storia senza pretese» fu fatto non da Kroeber, ma da R.R. Marett, *Referat über Freuds "Totem und Tabu"*, in «The Athenaeum», 13 febbraio 1920, p. 206].

6.

Complesso o sentimento?

Ho usato sinora il termine «complesso» per indicare gli atteggiamenti tipici verso i membri della famiglia. L'ho anche impiegato in una nuova espressione: il «complesso familiare nucleare», che va inteso come una generalizzazione, applicabile a varie culture, del termine «complesso edipico», la cui applicazione, sostengo, è limitata alla società patriarcale, ariana. Ma, nell'interesse della nomenclatura scientifica, dovrò sacrificare questa nuova locuzione di complesso nucleare familiare, perché non soltanto è consigliabile non introdurre mai nuovi termini, ma è sempre atto degno di lode liberare la scienza di ogni intrusione terminologica, se si può provare che essa viene a usurpare il posto d'un altro termine già in uso. Credo che il termine «complesso» porti con sé alcune conseguenze che lo fanno del tutto inadatto – tranne come colloquialismo scientifico, quello che i Tedeschi chiamano *Schlagwort*. Ma, almeno, dobbiamo chiarire che cosa intendiamo con esso.

Il termine «complesso» data da una certa fase della psicoanalisi, quando questa era ancora in stretta associazione con la terapia, quando, in sostanza, non era molto più di un metodo di cura delle nevrosi. Il «complesso» indicava l'atteggiamento emotivo patogeno, represso, del paziente. Ma oggi è divenuto discutibile se nella psicologia generale si possa separare e isolare la parte repressa dell'atteggiamento di un uomo verso una persona e trattarla separatamente dagli altri elementi non repressi. Nel nostro studio abbiamo trovato che le varie emozioni che costituiscono l'atteggiamento verso una persona, sono così strettamente connesse e intrecciate che formano un sistema organico insolubile e strettamente unito. Così, nei riguardi del padre, i sentimenti che formano la venerazione e l'idealizzazione sono essenzialmente le-

gati con l'antipatia, l'odio e il disprezzo che ne sono i riflessi. Questi sentimenti negativi sono, infatti, in parte reazioni a un'eccessiva esaltazione del padre, ombre gettate nell'inconscio dalla smodata idealizzazione di un padre non ideale. Dividere l'ombra dalla parte che è nel «preconscio» e da quella che è nell'inconscio è impossibile; esse sono indissolubilmente connesse. Lo psicoanalista nel suo gabinetto di consultazione può forse mettere da parte gli ovvi, evidenti elementi dell'atteggiamento che non contribuiscono più oltre alla malattia; può isolare quelli repressi e fare di essi un'entità chiamandola «complesso». Ma appena lascia i suoi nevrotici ed entra nell'aula con una teoria psicologica generale, egli farebbe meglio a riconoscere che i complessi non esistono, che non conducono un'esistenza indipendente nell'inconscio e che sono soltanto parte di una totalità organica, le cui costituenti essenziali non sono affatto represse.

Come sociologo non sono interessato ai risultati patologici, bensì ai loro fondamenti normali, ordinari. E benché sia stato meglio non affrontare quest'analisi teorica prima di ora che siamo in grado di rafforzarla con dati di fatto, già attraverso tutta la nostra trattazione delle influenze familiari abbiamo chiaramente indicato gli elementi «preconsci», nonché quelli inconsci. La psicoanalisi ha il grande merito di aver mostrato che i sentimenti tipici verso il padre e la madre comprendono elementi positivi e negativi; che essi hanno una parte repressa, come ne hanno una alla superficie della coscienza; ma questo non ci deve far dimenticare che entrambe le parti sono egualmente importanti.

Poiché vediamo che il concetto di un atteggiamento represso isolato è inutile in sociologia, dobbiamo cercare di raggiungere una chiara visione di come possiamo generalizzarlo e con quali dottrine psicologiche collegheremo la nostra concezione di quel che finora abbiamo definito «complesso nucleare familiare» e che comprende, oltre gli elementi inconsci, anche elementi percettibili. Ho chiaramente mostrato che certe tendenze nuove della psicologia moderna hanno una speciale affinità con la psicoanalisi. Mi riferisco naturalmente a quell'importantissimo progresso nella conoscenza della nostra vita emotiva, inaugurato da A. F. Shand con la sua teoria dei sentimenti sviluppata in seguito da Stout, Westermarck, McDougall e pochi altri. Shand fu il primo a comprendere che le emozioni non possono essere trattate come elementi sciolti, sconnessi e disorganizzati, fluttuanti nel nostro

medium mentale per fare ora qua ora là un'apparizione isolata e occasionale. La sua teoria, come tutto il più recente lavoro sulle emozioni, si basa sul principio enunciato per la prima volta da lui: e, cioè, che la nostra vita emotiva è coordinata in modo ben definito con l'ambiente; che numerose cose e persone richiedono risposte emotive da parte nostra. Intorno a ogni persona od oggetto le emozioni sono organizzate in un sistema ben definito: l'amore o l'odio o la devozione per i genitori, per la patria o per un ideale. Shand chiama sentimento un tale sistema di emozioni organizzate. I legami che ci uniscono ai vari membri della nostra famiglia, il patriottismo, gli ideali di fede, di giustizia, di devozione alla scienza: tutti questi sono sentimenti. E la vita di ogni uomo è dominata da un numero limitato di questi sentimenti. La teoria dei sentimenti fu delineata per la prima volta da Shand in un paio di brevi saggi, da considerare come grandi tappe nella scienza e che, in seguito, vennero sviluppati e fusi in un grosso volume.[1] In questa opera, Shand presuppone un'innata predisposizione per pochi sistemi, quali l'odio e l'amore, in ciascuno dei quali rientrerebbero numerose emozioni. Ogni emozione, inoltre, è per Shand un tipo complesso di reazione mentale a un tipo definito di situazioni, cosicché ogni emozione ha a sua disposizione un certo numero di reazioni istintive. La teoria dei sentimenti di Shand rimarrà sempre di importanza altissima per il sociologo, poiché i legami sociali, come i valori culturali, sono sentimenti standardizzati sotto l'influenza della tradizione e della cultura. Nello studio della vita familiare e del modo come essa si sviluppa in due civiltà differenti, abbiamo dato concreta applicazione ai princìpi shandiani, connettendo la teoria dei sentimenti a un problema sociale definito. Abbiamo visto come l'atteggiamento del fanciullo verso i più importanti fattori del suo ambiente si formi gradualmente e abbiamo esaminato le influenze che contribuiscono a questa formazione. La correzione e l'addizione che la psicoanalisi ci ha permesso di fare alla teoria di Shand consistono nella considerazione degli elementi repressi di un sentimento. Ma questi elementi repressi non possono essere isolati in compartimento stagno, e non possono essere considerati alla pari di un «complesso», come qualcosa di differente e distinguibile dal «sentimento». Vediamo, in conclusione, che

[1] A. F. Shand, *Character and the Emotions*, in «Mind», n.s., I, 1917, e *The Foundations of Character*, 1920.

la teoria alla quale dobbiamo applicare i nostri risultati, allo scopo di farli posare su una sana base teorica, è proprio la teoria dei sentimenti di Shand e che, invece di parlare di complesso nucleare, dovremmo parlare di sentimenti familiari e di legami di parentela, tipici di una data società.

Gli atteggiamenti o sentimenti verso padre, madre, sorella e fratello non crescono isolati, staccati l'uno dall'altro. L'unità organica indissolubile della famiglia unisce saldamente anche i sentimenti psicologici verso i suoi membri in un sistema connesso. Ciò è dimostrato in maniera chiarissima dai nostri risultati. Dunque l'espressione «complesso nucleare familiare» è equivalente al concetto di un sistema di sentimenti correlativo, in breve, di una configurazione di sentimenti tipica di una data società, patriarcale o matriarcale ch'essa sia.

Parte quarta

Istinto e cultura

1.

Transizione da natura a cultura

Nella parte precedente, in cui ci siamo occupati principalmente di discutere certe concezioni psicoanalitiche, i nostri risultati sono stati soprattutto critici: abbiamo cercato di stabilire il principio secondo cui, in una condizione preculturale, non c'è ambiente in cui abbiano potuto plasmarsi istituzioni sociali, morali e religiose; non c'è meccanismo di memorie per mezzo del quale possano essersi mantenute e trasmesse le istituzioni dopo che furono create. La posizione raggiunta è forse inattaccabile da tutti coloro che realmente comprendono il fatto cruciale che la cultura non può essere creata con un atto o in un momento, e che istituzioni, morale e religione non possono suscitarsi come per magia – neanche per mezzo del più grande cataclisma – fra animali che non siano ancora usciti dallo stato di natura. Ma, come è ovvio, non ci accontenteremo soltanto di negare: vorremo anche affermare qualcosa. Desideriamo non soltanto indicare gli errori, ma vogliamo anche gettar luce su quelli che debbono esser stati i processi effettivi. A questo scopo dobbiamo analizzare il rapporto fra processi culturali e processi naturali.

Il tipo di comportamento nella cultura differisce essenzialmente dal comportamento animale allo stato di natura. L'uomo, per quanto semplice sia la sua cultura, dispone di un corredo materiale di strumenti, armi, beni domestici; si muove in un ambiente sociale che gli dà aiuto e insieme controllo; comunica per mezzo del linguaggio e sviluppa così concetti di un carattere razionale, religioso e magico: dunque l'uomo possiede e dispone di un corpus di cose materiali; vive nell'ambito di un tipo di organizzazione sociale; comunica per mezzo della lingua ed è mosso da sistemi di valori spirituali. Queste sono forse

le quattro principali categorie sotto cui in genere classifichiamo il complesso delle conquiste culturali dell'uomo. Così la cultura ci appare, quando la incontriamo, come un fatto già compiuto, e riconosciamo chiaramente ed esplicitamente che non si può mai osservarla *in statu nascendi*. Né è affatto utile costruire ipotesi sugli «eventi originari della nascita culturale». Che possiamo fare allora se vogliamo cercare di riflettere sulle origini della cultura umana, cioè se desideriamo farlo senza ricorrere a ipotesi stravaganti o ad asserzioni gratuite? C'è una sola cosa importante da fare, e precisamente indicare che parte hanno avuto nel processo i vari fattori dello sviluppo umano; quanto essi importino nella modificazione psicologica delle doti umane e in qual modo elementi non psicologici possano influire su questa dotazione giacché i fattori dello sviluppo culturale sono intrecciati ed essenzialmente dipendenti l'uno dall'altro, e, mentre non abbiamo né conoscenze né indirizzi sulla successione dello sviluppo, mentre in tutte le speculazioni sulle origini l'elemento tempo sfugge del tutto al nostro controllo intellettuale, possiamo pur tuttavia studiare le correlazioni dei fattori e così ottenere buona parte di notizie. Dobbiamo studiare queste correlazioni in pieno sviluppo culturale, ma possiamo trovarne le tracce addietro, in forme sempre più primitive. Se giungiamo così a uno schema fisso di dipendenze, se certe linee di correlazione appaiono in tutti i fenomeni culturali, possiamo dire che ogni ipotesi che violi queste leggi dev'essere considerata nulla. E per di più: se le leggi di tutti i processi culturali ci rivelano l'influenza dominante di certi fattori, dobbiamo supporre che questi fattori abbiano anche controllato le origini della cultura. In questo senso il concetto di origini non implica priorità nel tempo o efficacia causale, ma indica semplicemente la presenza universale di certi fattori attivi in tutti gli stadi di sviluppo, e quindi anche alle origini.

Partiamo dalla supposizione che le principali categorie umane siano state intrecciate e simultaneamente in azione fin dal principio. Esse non possono esser state originate l'una dopo l'altra e non possono esser poste in alcuno schema di successione temporale. La cultura materiale, ad esempio, non si sarebbe formata prima che l'uomo fosse capace di usare i suoi strumenti con una tecnica tradizionale che, come sappiamo, implica l'esistenza di una scienza. Scienza e tradizione poi sono impossibili senza il pensiero concettuale e la lingua. Lingua, pensiero e cultura materiale sono dunque in correlazione e devono essere

stati così in ogni stadio di sviluppo, e quindi anche alle origini della cultura. Gli adattamenti per la sistemazione materiale della vita, poi, come l'abitazione, le suppellettili domestiche, i mezzi dell'esistenza quotidiana, sono essenzialmente correlativi e necessari all'organizzazione della vita sociale. Il focolare e la soglia di casa non indicano soltanto simbolicamente la vita familiare, ma sono effettivi fattori sociali nella formazione dei legami di parentela. La morale, poi, costituisce una forza senza la quale l'uomo non potrebbe combattere contro i suoi impulsi e nemmeno andar oltre ai suoi istinti: e ciò, allo stato di cultura, egli deve fare costantemente anche nelle più semplici attività tecniche. Soprattutto il mutamento nelle doti istintive c'interessa a questo riguardo, perché qui tocchiamo la questione degli stimoli repressi, delle tendenze impulsive modificate, cioè il dominio dell'«inconscio». Cercherò di dimostrare che alla trascuratezza nello studiare ciò che avviene degli istinti umani allo stato di cultura sono da imputarsi le ipotesi fantastiche avanzate per spiegare il complesso edipico. Sarà mia mira dimostrare che l'origine della cultura implica la repressione degli istinti e che tutti gli elementi essenziali del complesso edipico o di ogni altro «complesso» sono sottoprodotti necessari nel processo di graduale formazione della cultura.

A questo scopo cercherò di dimostrare che tra i genitori e la prole allo stato di cultura sorgono necessariamente tentazioni incestuose che non è probabile si verifichino nelle famiglie animali dominate dai semplici istinti. Stabilirò anche che queste tentazioni devono essere affrontate e represse spietatamente nel genere umano, giacché l'incesto e la vita familiare organizzata sono incompatibili. Inoltre, la cultura implica un'educazione che non può esser impartita senza autorità coercitiva. Quest'autorità nella società umana è fornita, nell'ambito familiare, dal padre, e l'atteggiamento tra padre e figlio fa sorgere l'odio represso e gli altri elementi del complesso.

2.

La famiglia, culla della nascente civiltà

Il mutamento fondamentale nel meccanismo delle reazioni istintive dev'essere studiato sul soggetto stesso della nostra inchiesta: le forme primitive di vita familiare e il passaggio dalla famiglia animale a quella umana. Sulla famiglia umana sono concentrati tutti gli interessi psicoanalitici e la famiglia – secondo l'opinione di un'importante scuola etnologica alla quale appartiene chi scrive – è il gruppo più importante nella società primitiva.[1] Il successivo confronto del corteggiamento, dell'unione, delle relazioni coniugali e delle cure dei genitori rispettivamente nelle società animali e in quelle umane, mostrerà in quale senso la famiglia debba essere considerata la cellula della società, il punto di partenza di tutta l'organizzazione umana.

Prima di procedere convenientemente nel nostro argomento, dobbiamo chiarire un punto. Spessissimo viene sostenuto, da parte di antropologi, che l'umanità si sviluppò da una specie di scimmia gregaria e che l'uomo ereditò dai suoi antenati animali i cosiddetti «istinti di gregge». Ebbene, quest'ipotesi è del tutto incompatibile con la tesi qui sostenuta che la sociabilità comune si sviluppa dall'estensione dei

[1] È chiaro che ora con quest'affermazione, come altre volte nel corso del libro, voglio dire che la forma tipica della famiglia umana è basata sul matrimonio monogamico. La diffusa prevalenza della monogamia in tutte le società umane è sostenuta anche da R. H. Lowie nel suo volume *Primitive Society*, 1921, specialmente cap. 3. Un interessantissimo e importante contributo a questo problema si trova anche in Pitt-Rivers, *The Contact of Races and Clash of Cultures* cit., soprattutto cap. 8, §§ 1-3, e cap. 11, § 1. Pitt-Rivers insiste sull'importanza biologica e sociologica della poliginia nei livelli più bassi della cultura. Senza accettare pienamente le sue opinioni, ammetto che il problema debba essere ridiscusso dal punto di vista da lui avanzato. Ritengo ancora, tuttavia, che l'importanza della poliginia debba riferirsi alla funzione che essa ha nel differenziare le classi più alte da quelle più basse in una data società: la pluralità delle mogli consente a un capo di conseguire vantaggi economici e politici e così fornisce una base per le distinzioni di rango.

legami familiari e non da altre cause. Finché non si dimostra che l'ipotesi della gregarietà preculturale è completamente infondata e che c'è una radicale differenza in natura fra la sociabilità umana, che è un portato della cultura, e la gregarietà animale, che è una qualità innata, è futile sostenere che l'organizzazione sociale si sviluppa dai primitivi gruppi familiari. Invece di aver a che fare con l'istinto di gregge a ogni svolta della nostra argomentazione e dimostrare la sua inadeguatezza qua e là, è meglio spacciare questo errato punto di vista sin dal principio.

Credo sia ozioso considerare la questione puramente zoologica se i nostri antenati preumani vivessero in grandi «greggi» e fossero forniti delle necessarie tendenze innate che permettono agli animali di cooperare in greggi o se essi vivessero in famiglie isolate. La domanda alla quale dobbiamo rispondere è se qualche forma di umana organizzazione possa essere derivata da un tipo di gregge animale; cioè se il comportamento organizzato si possa far risalire a qualche forma di gregarietà animale o «istinto di gregge».

Consideriamo innanzi tutto la gregarietà animale. È un fatto che numerose specie animali sono costituite in modo che devono condurre la vita in gruppi più o meno numerosi, e che risolvono i principali problemi della loro esistenza con forme innate di cooperazione. Possiamo dire, a proposito di tali specie animali, che esse posseggono uno speciale *istinto* di «gregge» o «gregario»? Tutte le definizioni appropriate dell'istinto concordano nel ritenere che esso significhi un *modello fisso di comportamento*, associato con certi *meccanismi anatomici* in relazione a *bisogni organici* e che mostri una generale *uniformità nella specie*. I vari metodi specifici coi quali gli animali attuano il processo di ricerca del cibo, di nutrizione; la serie di istinti che provvede all'accoppiamento, all'allevamento e all'educazione della prole; l'esplicazione dei vari atti di locomozione; il funzionamento dei vari meccanismi primitivi di difesa e di offesa – tutto ciò costituisce gli istinti. In ciascun caso possiamo mettere in relazione l'istinto con un apparato anatomico, con un meccanismo fisiologico e con uno scopo specifico nell'ampio processo biologico dell'esistenza individuale e razziale. In tutta la specie ogni individuo si comporterà in maniera identica, purché le condizioni del suo organismo e le circostanze esterne determinino l'estrinsecazione dell'istinto.

Che dire della gregarietà? È interessante notare che troviamo la di-

visione di funzioni, la coordinazione di attività e l'integrazione generale della vita collettiva più pronunciate presso le forme relativamente basse di vita animale, come gli insetti, e fors'anche nelle colonie di coralli. Ma né presso gli insetti sociali, né presso i mammiferi gregari troviamo alcuna organizzazione anatomica che serva a qualche atto specifico di vita collettiva. Il comportamento collettivo degli animali è di sussidio a tutti i processi, coinvolge tutti gli istinti, ma non è un istinto specifico. Lo si potrebbe chiamare una «componente innata», una modificazione generale di tutti gli istinti, la quale fa sì che gli animali di quella specie cooperino nelle imprese più vitali. È importante sottolineare che nella condotta collettiva degli animali la cooperazione è governata da adattamenti innati e non da qualcosa che si potrebbe chiamare organizzazione sociale nel senso in cui usiamo questo termine riferendoci all'umanità.[2]

Dunque, l'uomo non potrebbe aver ereditato un *istinto* gregario, che nessun animale possiede, ma soltanto una diffusa «gregarietà». Ciò significherebbe ovviamente che l'uomo ha una generale tendenza a realizzare certi adattamenti per mezzo della condotta collettiva piuttosto che di quella individuale: supposizione questa che non ci potrebbe aiutare molto nella soluzione di alcun concreto problema antropologico. Anzi, perfino l'ipotesi di una tendenza verso la gregarietà può dimostrarsi totalmente errata. Perché c'è forse qualche tendenza nell'uomo a compiere in comune tutti gli atti importanti, o anche a svolgere qualche ben definito tipo di attività in modo «gregario»? L'uomo è invero capace di sviluppare indefinitamente il suo potere di cooperazione; è capace di legare un numero sempre crescente di suoi compagni a un determinato compito culturale, ma, qualsiasi tipo di attività si consideri, l'uomo è anche capace di portare avanti il suo lavoro da solo se le condizioni e il tipo di cultura lo richiedono. Nei processi connessi con la nutrizione e con la soddisfazione dei bisogni corporali possiamo trovare che ogni attività – raccolta del cibo, pesca, agricoltura – può essere eseguita sia in gruppo sia da soli, con lavoro collettivo come per sforzo individuale. Nel realizzare la propagazione della razza, l'uomo è capace di sviluppare forme collettive di competizione sessuale, di licenza di gruppo, accanto a forme di corteggiamento strettamente individuali. La cura collettiva della prole, che

[2] Cfr. il mio *Instincts and Cultures*, in «Nature», 13 luglio 1924, dove si troverà un'esposizione più completa dell'argomentazione accennata nel testo.

si riscontra almeno fra gli insetti, non si verifica nelle società umane, dove sono le singole coppie di genitori a prendersi cura dei propri figli. Inoltre, mentre molte cerimonie religiose e magiche vengono eseguite in comune, i riti d'iniziazione individuale, le esperienze solitarie e la rivelazione personale hanno tanta importanza nella religione quanto le forme di culto collettivo.

Nemmeno nel dominio del *sacro* vi sono tracce di tendenze gregarie più che in ogni altro tipo di cultura umana.[3] Così l'esame delle attività culturali non rivela tendenze gregarie di nessuna specie. Come dato di fatto, più indietro si va e più predomina il carattere individuale, almeno nelle attività economiche. Queste tuttavia non diventano mai del tutto solitarie, e lo stadio della «ricerca individuale del cibo», postulato da alcuni economisti, mi sembra inverosimile: anzi, nei livelli inferiori l'attività organizzata si svolge sempre accanto agli sforzi individuali. Ma non c'è dubbio che, col progredire della civiltà, le attività individuali scompaiono gradualmente dal campo economico e vengono sostituite dalla produzione collettiva su vasta scala. Avremmo allora il caso di un istinto che aumenterebbe con la cultura, il che – come si può facilmente comprendere – è una *reductio ad absurdum*!

Un altro modo di affrontare la questione del cosiddetto «istinto gregario» sarebbe di esaminare la natura dei legami che uniscono gli uomini in gruppi sociali. Questi legami, siano politici, legali, linguistici o tradizionali, sono tutti di un carattere acquisito; infatti, si può facilmente vedere che in essi non c'è affatto un elemento innato. Prendete i legami linguistici, che uniscono gruppi di popoli in tutti i livelli di cultura e li distinguono nettamente da quelli coi quali è impossibile comunicare per mezzo del linguaggio parlato. La lingua è un costume fisico interamente acquisito. Non si basa su alcun apparato innato, dipende interamente dalla cultura e dalla tradizione di una tribù, cioè dagli elementi che variano nella stessa specie, e quindi non possono essere specificatamente innati. È chiaro, per di più, che nessun «istinto del linguaggio» potremmo aver ereditato dai nostri antenati animali, che non comunicarono mai per mezzo di un codice convenzionale simbolico.

Qualsiasi forma di cooperazione organizzata noi prendiamo a considerare, ci accorgiamo dopo un breve esame che è basata su artefatti

[3] Io stesso ho trattato dettagliatamente questo argomento in un'altra pubblicazione, *Magic, Religion and Science*, in J. Needham (a cura di), *Science, Religion and Reality*, 1926.

culturali e governata da norme convenzionali. Nelle attività economiche l'uomo usa strumenti e procede secondo metodi tradizionali; i legami economici che uniscono i gruppi «cooperativi» economici si basano perciò su una intelaiatura totalmente culturale. Lo stesso vale per un'organizzazione che abbia scopi di guerra, di cerimoniale religioso, di applicazione della giustizia. La natura non avrebbe potuto dotare gli esseri umani di reazioni specifiche verso artefatti, codici tradizionali, suoni simbolici, per il semplice motivo che tutti questi oggetti ed elementi giacciono al di fuori del dominio della natura. Le forme e le forze dell'organizzazione sociale sono imposte a una comunità umana dalla cultura e non dalla natura. Non può esistere la tendenza innata a far funzionare una locomotiva o a usare un fucile, semplicemente perché questi oggetti non possono esser stati anticipati dalle condizioni naturali sotto le quali la specie umana è stata biologicamente modellata.

In tutta la sua condotta organizzata l'uomo è sempre governato da elementi che sono al di fuori di ogni dotazione naturale. Psicologicamente, l'organizzazione umana si basa sui sentimenti, che sono atteggiamenti edificati in complessi e non tendenze innate. Tecnicamente, l'associazione umana è sempre in rapporto con artefatti, con utensili, strumenti, armi, tutte invenzioni materiali che vanno oltre l'equipaggiamento anatomico naturale dell'uomo. La sociabilità umana è sempre una combinazione, un incrociarsi di funzioni legali, politiche e culturali; non consiste in una mera identità d'impulsi emotivi, in una similarità di reazioni allo stesso stimolo, ma in un costume acquisito, che dipende dall'esistenza di un artificiale assortimento di condizioni. Tutto ciò diventerà più chiaro in seguito all'analisi che ora faremo della formazione dei legami sociali dalle tendenze innate, nell'ambito della famiglia.

Per riassumere, possiamo dire che l'uomo deve ovviamente agire in comune, e che la sua condotta organizzata è una delle pietre angolari della cultura. Ma, mentre il comportamento collettivo degli animali è dovuto a una dote innata, nell'uomo esso è sempre un costume gradatamente instaurato. La *sociabilità* umana aumenta con la cultura, mentre, se essa fosse semplice *gregarietà*, dovrebbe decrescere o almeno restare costante. Il fatto è che il fondamento essenziale della cultura riposa su una profonda modificazione della dotazione naturale per cui la maggior parte degli istinti scompare ed è sostituita da tendenze pla-

stiche che possono essere modellate in reazioni culturali. L'integrazione sociale di queste reazioni costituisce una parte importante del processo, ma quest'integrazione è possibile attraverso la plasticità generale degli istinti e non per mezzo di una tendenza gregaria specifica.

Possiamo dunque concludere che non si può far risalire alcun tipo di organizzazione umana alle tendenze gregarie e tanto meno a uno specifico «istinto di gregge». Noi saremo in grado di dimostrare che il necessario corollario di questo principio è che la famiglia è l'unico tipo di raggruppamento che l'uomo prenda dall'animale. Nel processo di trasmissione, tuttavia, quest'unità muta fondamentalmente in rapporto alla sua natura e alla sua costituzione, benché la sua forma rimanga considerevolmente inalterata. Il gruppo di genitori e figli, la permanenza del legame materno, la relazione del padre con la sua prole, mostrano notevoli analogie fra la cultura umana e il mondo degli animali superiori. Ma quando la famiglia passa sotto il controllo degli elementi culturali, gli istinti che l'hanno regolata fra le scimmie preumane si trasformano in qualcosa che non esisteva prima dell'uomo: mi riferisco ai legami culturali dell'organizzazione sociale. Dobbiamo ora analizzare questa trasformazione delle reazioni istintive nel comportamento allo stato «culto».

3.

Il calore sessuale e l'accoppiamento nell'animale e nell'uomo

Paragoniamo ora la catena di reazioni istintive che negli animali costituiscono il corteggiamento, il matrimonio e la famiglia, con le corrispondenti istituzioni umane. Esaminiamo, punto per punto, ogni elemento della vita amorosa e familiare delle scimmie antropoidi e stabiliamo quale elemento corrisponde a ciascuno di essi fra gli esseri umani.

Tra le scimmie il corteggiamento ha inizio con un mutamento nell'organismo femminile, determinato da fattori fisiologici e che provoca automaticamente la reazione sessuale del maschio.[1] Il maschio allora inizia il corteggiamento secondo il tipo selettivo di amoreggiamento che prevale in quella data specie. A ciò partecipano tutti gli individui che rientrano nella zona di influenza, perché tutti vengono attratti irresistibilmente dalla condizione della femmina. La stagione sessuale fornisce occasione per far mostra di sé al maschio e per la scelta alla femmina. Tutti i fattori che determinano la condotta degli animali in questo stadio sono comuni a tutti gli individui della specie. Essi agiscono con tale uniformità che per ogni specie animale lo zoologo si limita a dare un gruppo di dati e soltanto uno; mentre, d'altra parte, essi variano considerevolmente da una specie all'altra, di modo che è necessaria una descrizione per ogni specie. Ma entro la specie le variazioni – individuali o altrimenti – sono così piccole e irrilevanti che lo zoologo, a buon diritto, le ignora.

[1] A questo proposito vorrei rimandare il lettore ai citati *Studies in the Psychology of Sex* di Havelock Ellis. In quest'opera, la natura biologica del regolamento dell'istinto sessuale allo stato culto non viene mai persa di vista, e il confronto fra società umana e società animale viene posto come importante principio di spiegazione. Per un commento interessante alla teoria darwiniana della selezione naturale, cfr. ed. 1919, vol. 3, pp. 22 sgg. In questo volume il lettore troverà anche una critica generale delle varie teorie sull'impulso sessuale. Nel vol. 4 si discute la selezione naturale dell'uomo; il vol. 6 tratta degli aspetti sociologici del problema.

Potrebbe l'antropologo fornire una tale formula per il meccanismo del corteggiamento e degli appetiti sessuali nella specie umana? Certamente no. Basta aprire qualche opera che tratti della vita sessuale dell'umanità – sia i lavori classici di Havelock Ellis, di Westermarck e di Frazer, o le eccellenti descrizioni della *Mystic Rose* di Crawley – per trovare che ci sono innumerevoli modi di far la corte e di concludere matrimoni, che i periodi per far l'amore sono differenti, che le maniere di corteggiare e sedurre variano in ogni cultura. Per lo zoologo, l'unità è costituita dalla specie, per l'antropologo dalla cultura. In altre parole, lo zoologo ha a che fare col comportamento istintivo specifico, l'antropologo con una reazione tradizionale culturalmente modellata.

Esaminiamo tutto ciò più dettagliatamente. In primo luogo, nell'uomo non c'è una stagione di calore sessuale, il che significa che l'uomo è pronto a far l'amore in qualsiasi periodo e la donna a corrispondergli: condizione che, come sappiamo, non semplifica i rapporti umani. Nell'uomo non c'è nulla che agisca con la stessa acuta determinazione dell'impeto dell'ovulazione in ogni mammifero femmina. Significa ciò, tuttavia, che in qualche società umana esiste un accoppiamento indiscriminato? Sappiamo che, anche nelle culture dove maggiormente prevale la licenza, non esiste né potrebbe mai esser esistito alcunché di simile alla promiscuità. In ogni cultura umana troviamo prima di tutto sistemi di tabù ben definiti, che separano rigidamente diverse persone di sesso opposto ed escludono intere categorie di potenziali amanti. Il più importante di questi tabù esclude totalmente dall'accoppiamento quelle persone che si trovano normalmente e naturalmente in contatto, cioè i membri della stessa famiglia, i genitori dai figli, i fratelli dalle sorelle. Come ampliamento di questa norma, si osserva in varie società primitive una più estesa proibizione che vieta a interi gruppi di persone di avere rapporti sessuali. È questa la legge dell'esogamia. Prossima per importanza al tabù dell'incesto è la proibizione dell'adulterio. Mentre il primo ha la funzione di difendere la famiglia, la seconda serve a proteggere il matrimonio.

Ma la cultura non esercita soltanto un'influenza negativa sull'impulso sessuale. In ogni comunità, oltre le proibizioni e le esclusioni, troviamo anche lo stimolo a far la corte e all'interesse amoroso. Le varie stagioni festive, i periodi in cui si danza e si fa mostra di sé, i periodi in cui il cibo viene consumato più largamente e in cui si fa uso di stimolanti, sono di norma anche un periodo di occupazioni erotiche. In

tali stagioni, si riuniscono numerosi uomini e donne, e i giovani vengono messi in contatto con ragazze al di fuori della cerchia familiare e del gruppo locale. Spessissimo alcune delle usuali restrizioni vengono rimosse e si permette a ragazzi e a ragazze di stare insieme senza limitazioni e controlli. Invero, tali stagioni incoraggiano naturalmente il corteggiamento per mezzo degli stimolanti, delle pratiche artistiche e delle disposizioni d'animo festive.[2]

Dunque, il segnale per far la corte, l'avvio del processo d'accoppiamento, non è dato da un mero mutamento corporeo, ma da una combinazione d'influenze culturali. In ultima analisi queste influenze agiscono chiaramente sul corpo umano e stimolano reazioni innate in quanto procurano vicinanza fisica, atmosfera mentale e suggestioni adatte; se l'organismo non fosse pronto a reagire sessualmente, nessuna influenza culturale potrebbe far sì che l'uomo si accoppiasse. Ma invece di un meccanismo fisiologico automatico, abbiamo un complicato accomodamento nel quale sono stati largamente introdotti elementi artificiali. Bisogna notare, perciò, due punti: non c'è nell'uomo un meccanismo puramente biologico di messa in azione, ma invece un processo psicologico e fisiologico combinato, determinato nella sua natura temporale, spaziale e formale dalla tradizione culturale. Associato con esso, e ad esso sussidiario, c'è un sistema di tabù culturali che limita considerevolmente l'azione dell'impulso sessuale.

Cerchiamo ora qual è il valore biologico della stagione sessuale per le specie animali e quali conseguenze ha per l'uomo la sua mancanza. In ogni specie animale, l'accoppiamento dev'essere selettivo, cioè dev'essere accompagnato dalla possibilità di confronti e di scelta per entrambi i sessi. Sia il maschio che la femmina devono avere la possibilità di mostrare le loro attrattive, di esercitare seduzione e di competere per ottenere la loro scelta. Colore, voce, prestanza fisica, astuzia e agilità nel combattere – manifestazioni queste di vigore fisico e di perfezione organica – determinano la scelta. Inoltre, l'accoppiamento per scelta è una contropartita indispensabile della selezione naturale, perché senza un qualche sistema di accoppiamento selettivo la specie degenererebbe. Questa necessità aumenta di mano in mano che saliamo la scala dell'evoluzione organica; negli animali inferiori anzi

[2] Havelock Ellis ha fornito gran copia di dati sugli accoppiamenti stagionali nell'animale e nell'uomo nel saggio sulla *Sexual Periodicity*, ed. 1910, specialmente pp. 122 sgg. Cfr. anche E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, ed. 1921, vol. 1, cap. 2.

non c'è bisogno neanche di accoppiamento. È chiaro, perciò, che nell'animale più elevato, l'uomo, il bisogno di accoppiamento selettivo non possa essere scomparso. Invero è più probabile la possibilità opposta, cioè che esso sia più importante.

Il periodo di calore, tuttavia, non dà all'animale soltanto l'opportunità di una selezione, ma circoscrive anche definitamente e delimita l'interesse sessuale. Al di fuori della stagione del calore sessuale, l'interesse sessuale è assopito e le competizioni e le contese, come pure le preoccupazioni predominanti per le cose sessuali, sono eliminate dalla vita ordinaria di ogni specie animale. Se si tengono presenti il grande pericolo dei nemici esterni e le forze distruttive dall'interno, che sono associate al corteggiamento, l'eliminazione dell'interesse sessuale dal tempo normale e la concentrazione di esso in un breve periodo definito sono di grande importanza per la sopravvivenza delle specie animali.

Alla luce di ciò, che significa, allora, l'assenza di periodi di calore nell'uomo? L'impulso sessuale non è limitato ad alcuna stagione, né è condizionato da alcun processo corporeo, e, per quel che concerne le sole forze fisiologiche, può agire in ogni momento nella vita dell'uomo e della donna. Quest'impulso è pronto a capovolgere tutti gli altri interessi in ogni tempo; lasciato a se stesso, tende costantemente a sopraffare e sciogliere tutti i legami esistenti. Quest'impulso, assorbente e prevalente com'è, interferirebbe, dunque, con tutte le normali occupazioni dell'uomo, distruggerebbe ogni forma di associazione fin dagli inizi, creerebbe il caos all'interno e favorirebbe i pericoli esterni. Per quanto sappiamo, questa non è semplice fantasia: l'impulso sessuale da Adamo ed Eva in poi ha provocato molte disgrazie. È causa della maggior parte delle tragedie, sia nei fatti quotidiani dei nostri tempi che nella storia antica, nel mito o nella produzione letteraria. Eppure, l'esistenza stessa di un conflitto indica che ci sono forze che controllano l'impulso sessuale; prova che l'uomo non si arrende ai suoi desideri insaziabili; che crea barriere e impone tabù che diventano potenti quanto le stesse forze del destino.

È importante notare che queste barriere e questi meccanismi che regolano il sesso in condizione di cultura sono differenti dalle salvaguardie degli animali allo stato di natura. Fra gli animali la dotazione istintiva e il cambiamento fisiologico pongono maschio e femmina in una situazione che essi debbono risolvere col semplice gioco degli impulsi naturali. Nell'uomo il controllo viene, come sappiamo, dalla cul-

tura e dalla tradizione. In ogni società troviamo norme che rendono impossibile all'uomo e alla donna abbandonarsi liberamente agli impulsi. Vedremo ora come questi tabù sorgono e per mezzo di quali forze operano; per il momento è sufficiente stabilire in modo chiaro che un tabù sociale non trae la sua forza dall'istinto, ma che invece esso deve sempre agire contro qualche impulso innato. In ciò vediamo chiaramente la differenza fra dote umana e istinto animale: l'uomo, mentre è pronto a reagire sessualmente in ogni momento, si sottomette tuttavia a un freno artificialmente imposto a questa reazione. Inoltre, mentre non c'è processo fisico naturale e definito che ponga in azione l'attivo interesse sessuale fra uomo e donna, una quantità di stimoli verso il corteggiamento guida e favorisce l'impulso.

Possiamo ora definire più precisamente ciò che noi intendiamo per *plasticità degli istinti*. I modi di comportamento in relazione all'interesse sessuale sono determinati nell'uomo soltanto in rapporto ai suoi fini; l'uomo deve accoppiarsi selettivamente, non può accoppiarsi promiscuamente. D'altra parte, la messa in azione dell'impulso, lo stimolo al corteggiamento, le cause di una selezione definita sono dettati da accomodamenti culturali. Questi accomodamenti devono seguire certe linee parallele alle linee delle doti naturali dell'animale. Dev'esserci un elemento di selezione, devono esserci salvaguardie per l'esclusività, soprattutto devono esserci tabù che impediscano al sesso d'interferire costantemente nella vita ordinaria.

La plasticità degli istinti nell'uomo è determinata dall'assenza di mutamenti fisiologici, di messa in azione automatica, di una causa di corteggiamento biologicamente determinata. Questa plasticità è associata all'effettiva determinazione del comportamento sessuale da parte degli elementi culturali: l'uomo è fornito di tendenze sessuali, ma ciò non basta; queste devono essere controllate da sistemi di regole culturali che variano da una società all'altra. Nel corso della presente indagine, noi saremo in grado di vedere con maggior precisione quanto queste norme possano differire l'una dall'altra e divergere dalla base animale fondamentale.

4.

I rapporti coniugali

Seguiamo l'universale romanzo della vita e diamo uno sguardo allo stadio successivo. Osserviamo i legami matrimoniali, a cui conducono i due sentieri paralleli dell'uomo e dell'animale, dell'abitatore delle caverne dell'epoca eolitica e della scimmia superantropoide. In che cosa consiste effettivamente il matrimonio negli animali, specie nelle scimmie? L'accoppiamento è l'atto culminante del corteggiamento e con questo la femmina concepisce. Con la fecondazione, il periodo di calore sessuale ha termine e, con la sua fine, cessa l'attrazione sessuale della femmina verso gli altri maschi, ma non è così per il maschio che l'ha conquistata, che essa ha scelto e al quale si è data. È difficile affermare, in base ai dati a nostra disposizione, se allo stato di natura le scimmie più elevate continuano ad accoppiarsi sessualmente dopo la fecondazione. Tuttavia, il fatto che la femmina cessa di esercitare attrazione sugli altri maschi, mentre il suo compagno rimane attaccato a lei, costituisce il legame del matrimonio animale. La reazione specifica sia del maschio che della femmina alla nuova situazione, il loro mutuo attaccamento, la tendenza del maschio a restare con la consorte, a difenderla, assisterla, proteggerla e nutrirla – sono questi gli elementi innati dai quali è costituito il matrimonio animale. La nuova fase della vita, perciò, consiste in un nuovo tipo di comportamento; è dominata da un nuovo legame nella catena degli istinti. Questo nuovo legame può essere chiamato appropriatamente reazione matrimoniale, in contrasto con l'impulso sessuale. L'unione animale non è basata né sull'incontrollabile passione del calore sessuale, né sulla gelosia sessuale del maschio, né su alcuna pretesa di appropriazione generale da parte del maschio. È basata su una speciale tendenza innata.

Quando passiamo alla società umana, troviamo che la natura dei legami matrimoniali è totalmente differente. L'unione sessuale, in primo luogo, non costituisce il matrimonio: è necessaria una forma speciale di sanzione cerimoniale, e questo tipo di azione sociale differisce dai tabù e dagli stimoli dei quali abbiamo parlato nel capitolo precedente. Abbiamo qui uno speciale atto creativo di cultura, sanzione o marchio, che stabilisce una nuova relazione fra due individui. Questa relazione ha una forza derivatale non da istinti, ma da un vincolo sociologico: il nuovo nodo è qualcosa di più del legame biologico. Fintanto che quest'atto creativo non venga eseguito, fintanto che il matrimonio non sia stato concluso nelle sue forme culturali, un uomo e una donna possono accoppiarsi e coabitare quanto e come piace loro, ma la loro relazione rimane qualcosa di essenzialmente differente dal matrimonio socialmente sanzionato. La loro unione, giacché non c'è nell'uomo un innato accomodamento matrimoniale, non è salvaguardata biologicamente. E, dato che la società non l'ha stabilita, non è neppure protetta da sanzione culturale.

Effettivamente, in ogni società umana, un uomo e una donna che cercano di comportarsi come se fossero sposati senza ottenere l'appropriata sanzione sociale, vengono sottoposti a penalità più o meno severe.

Entra, perciò, in gioco un nuovo elemento che supplisce alla mera regola istintiva degli animali: si tratta della reale interferenza della società. Ed è superfluo aggiungere che, una volta ottenuta questa sanzione, una volta che due persone siano sposate, esse non soltanto possono, ma debbono adempiere ai numerosi obblighi fisiologici, economici, religiosi e domestici che sono impliciti in questo rapporto umano. Come abbiamo visto, la conclusione di un matrimonio umano non è la conseguenza di un mero impulso istintivo, ma di complessi moventi culturali. Ma dopo che il matrimonio è stato socialmente stipulato e suggellato, vengono imposti numerosi doveri, legami e obblighi scambievoli, che sono sostenuti da sanzioni legali, religiose e morali. Nelle società umane una tale relazione ordinariamente può venir annullata e stretta di nuovo con un altro coniuge, ma questo processo non si può realizzare facilmente e in alcune culture il prezzo del divorzio lo rende quasi proibitivo.

Di qui, vediamo chiaramente la differenza fra il regolamento istintivo da una parte, e il determinismo culturale dall'altra. Mentre negli animali il matrimonio è determinato dal corteggiamento selettivo, che

si conclude col semplice atto della fecondazione e si conserva in virtù delle forze dell'attaccamento coniugale innato, nell'uomo esso è determinato da moventi culturali, concluso in virtù di sanzioni sociali e conservato in virtù dei vari sistemi di pressione sociale. Eppure anche qui non è difficile scorgere che l'apparato culturale opera proprio nella stessa direzione degli istinti naturali e consegue gli stessi fini, pur con un meccanismo del tutto differente. Negli animali superiori, il matrimonio è necessario perché quanto più lunga è la gravidanza tanto più la femmina incinta e il nato hanno bisogno di assistenza ed è per essi necessario essere protetti dal maschio. Il legame innato dell'affezione coniugale, in virtù del quale il maschio reagisce di fronte alla gravidanza della compagna prescelta, soddisfa questo bisogno della specie, ed è infatti indispensabile per la sua continuità.

Nell'uomo permane il bisogno di un protettore affezionato e interessato della gravidanza. Che il meccanismo innato sia scomparso lo sappiamo dal fatto che, nella maggior parte della società di livello culturale alto o basso, il maschio rifiuta di assumere una responsabilità sulla prole, a meno che non vi sia costretto dalla società, che garantisce il contratto matrimoniale. Ma ogni cultura sviluppa certe forze e vi sono aggiustamenti che fanno la stessa parte degli stimoli istintivi nelle specie animali. L'istituzione matrimoniale nei suoi fondamentali aspetti morali, legali e religiosi dev'essere dunque considerata non soltanto come lo sviluppo diretto della tendenza coniugale degli animali, ma come il suo sostituto culturale. Quest'istituzione impone un tipo di comportamento che corrisponde altrettanto bene alle necessità della specie umana, come le tendenze innate negli animali corrispondono ai loro bisogni.

Come vedremo, il mezzo più potente mediante il quale la cultura lega marito e moglie l'uno all'altra, consiste nel modellare e organizzare le loro emozioni personali e nel plasmare i loro atteggiamenti. Avremo occasione di studiare più a fondo questo processo, e in esso troveremo le differenze essenziali tra i legami umani e quelli animali. Mentre negli animali osserviamo una serie d'istinti concatenati che si succedono e si rimpiazzano l'un l'altro, la condotta umana viene definita da un ben organizzato atteggiamento emotivo, un *sentimento*, come lo si chiama tecnicamente in psicologia. Mentre nell'animale abbiamo una serie di momenti fisiologici, avvenimenti che si verificano entro l'organismo, ognuno dei quali determina una reazione innata, nell'uomo

abbiamo un sistema di emozioni che si sviluppa di continuo. Dal primo incontro dei due probabili amanti, attraverso l'infatuazione graduale e lo sviluppo di comuni interessi e affetti, possiamo seguire un sistema di emozioni che si sviluppa e si arricchisce sempre più e in cui la continuità e la consistenza sono le condizioni di un'unione felice e armonica. In questo complesso atteggiamento entrano, accanto alle reazioni innate, elementi sociali quali regole morali, prospettive economiche e interessi spirituali. Gli ultimi stadi dell'affetto coniugale sono potentemente determinati dall'andamento del corteggiamento. D'altronde il corteggiamento e l'interesse personale dei due probabili amanti sono colorati dalle possibilità di un futuro matrimonio e dai suoi eventuali vantaggi. Negli elementi anticipatori, nei quali sono trasportate le reazioni future, e che concorrono a determinare gli accomodamenti attuali; nell'influsso delle memorie e delle esperienze; nel costante coordinamento di passato, presente e futuro, vediamo le ragioni per cui la parentela umana presenta uno sviluppo continuo e omogeneo invece della serie di stadi chiaramente differenziati che troviamo nell'animale.

In tutto ciò, ancora, troviamo la stessa plasticità d'istinti già notata negli stadi precedenti, e vediamo che, sebbene il meccanismo allo stato culto differisca considerevolmente dagli accomodamenti fisiologici, le forme generali in cui l'umanità modella le regole matrimoniali seguono chiaramente le linee segnate dalla selezione naturale alla specie animale.

5.

L'amore dei genitori

Corteggiamento, accoppiamento e gravidanza conducono nell'animale e nell'uomo allo stesso fine: la nascita della prole. La reazione mentale a questo avvenimento è simile sia nella specie preumana che nella donna e nell'uomo allo stato culto. Infatti, a prima vista, l'atto di nascita può essere interpretato come l'unico avvenimento organico nel quale l'uomo non differisce affatto dall'animale. La maternità, invero, è considerata di solito come quella parentela che è tramandata corporalmente dallo stato scimmiesco a quello umano e che è determinata biologicamente, non culturalmente. Questo punto di vista, tuttavia, non è esatto: la maternità umana è una parentela determinata in grado considerevole da fattori culturali. Si può inoltre dimostrare che la paternità umana, che a tutta prima può sembrare quasi totalmente mancante di fondamento biologico, è profondamente radicata nella dotazione naturale e nel bisogno organico. Così qui siamo di nuovo obbligati a fare un minuto confronto tra la famiglia animale e quella umana e a stabilire somiglianze e differenze.

Per quel che riguarda l'animale, la nascita della prole muta la relazione fra i due compagni. Una nuova vita è giunta nella famiglia; la madre reagisce immediatamente: lambisce la prole, la vigila costantemente, la riscalda col suo corpo e la nutre col suo seno. Le cure materne primitive implicano alcuni accomodamenti anatomici, quali la borsa nei marsupiali e le ghiandole mammarie nei mammiferi. Nella madre si verifica, insomma, una reazione all'apparizione della prole. C'è anche una reazione nel piccolo: si tratta, forse, del più indiscusso tipo di attività istintiva.

La madre umana è dotata di un simile apparato anatomico, e nel suo

corpo concezione, gestazione e parto causano una serie di mutamenti analoghi alla gestazione di ogni altro mammifero. Quando il fanciullo è nato, lo stato corporeo che costituisce la maternità animale si riscontra anche nella madre umana: il suo seno, pieno di latte, invita il neonato a succhiare con un impulso elementare e potente, proprio come la fame e la sete del bambino. I bisogni che il piccolo prova di un luogo confortevole, caldo e sicuro trovano perfetta corrispondenza nel desiderio materno quanto mai forte e appassionato di stringere tra le braccia il figlio. Tali bisogni si trovano in relazione con la tenerezza e sollecitudine della madre per il benessere del suo bambino.

Eppure, in nessuna società umana, abbia essa un grado culturale alto oppure basso, la maternità è soltanto questione di dotazione biologica o d'impulsi innati. Influenze culturali analoghe a quelle che determinano i rapporti tra gli amanti o regolano gli obblighi tra i coniugi, operano anche nel modellare la relazione tra madre e figlio. Dal momento della concezione, questa relazione diventa un problema della comunità: la madre deve osservare tabù, seguire costumanze e sottoporsi a pratiche rituali. Nelle società superiori queste sono rimpiazzate largamente, ma non sufficientemente, da regole igieniche e morali; nelle inferiori esse rientrano nel dominio della magia e della religione. Ma tutte queste usanze e questi precetti mirano al benessere del bambino non ancora nato: per amore di lui la madre deve sottoporsi a trattamenti cerimoniali, nonché soffrire privazioni e dolori. Viene così imposto un obbligo alla futura madre come anticipo della sua futura azione istintiva. I suoi doveri precorrono i suoi sentimenti, la cultura prescrive e prepara il suo atteggiamento futuro.

Dopo la nascita, lo schema di relazioni tradizionali non è meno potente e attivo: cerimonie di purificazione, regole che isolano la madre e il fanciullo dal resto della comunità, riti battesimali e riti di accoglimento del neonato nella tribù, creano tutti, senza eccezioni, un legame speciale tra i due. Tali usanze esistono sia nelle società patrilineari che in quelle matrilineari. In queste ultime si riscontrano di regola accomodamenti anche più elaborati, e la madre è portata a un contatto ancora più stretto col fanciullo, non soltanto al principio, ma anche in un periodo successivo.

Così si può dire senza esagerazione che la cultura nelle sue norme tradizionali è un duplicato dello stimolo istintivo. Più precisamente essa ne anticipa le imposizioni. Allo stesso tempo tutte le influenze

culturali non fanno che sostenere, amplificare e affinare le tendenze naturali, che comandano alla madre di allattare, proteggere e curare teneramente i propri figli.

Se cerchiamo di delineare il confronto tra padre e figli nelle società animali e umane, troviamo che è facile scorgere gli elementi culturali nell'umanità, ma difficile scoprire quali doti istintive potrebbero esistere. Come dato di fatto, almeno nelle culture più elevate la necessità d'imporre il legame del matrimonio è dovuta in pratica e in teoria allo scopo di far sì che il padre si prenda cura dei figli. Un figlio illegittimo, di regola, non ha probabilità di ricevere dal padre naturale le stesse cure di quello legittimo, e quest'ultimo ha tante cure perché questo è il dovere del padre. Questo significa, forse, che non c'è una paternità innata nell'uomo? Ci sarà possibile dimostrare, al contrario, che il padre umano è dotato di impulsi definiti, non sufficienti a fissare la paternità naturale, ma abbastanza potenti da servire come materia prima sulla quale può plasmarsi il costume.

Esaminiamo innanzi tutto la paternità tra i mammiferi superiori. Sappiamo che qui il maschio è indispensabile, perché, a causa della lunga gravidanza, dell'allattamento e dell'allevamento del giovane nato, la femmina e la sua prole hanno bisogno di un protettore forte e interessato. In rapporto a questo bisogno troviamo quella che nel capitolo precedente è stata chiamata la reazione coniugale. Questa reazione, che spinge il maschio ad aver cura della femmina gravida, non è diminuita dal verificarsi della nascita, ma al contrario si rafforza e si evolve nella tendenza, da parte del maschio, a farsi protettore dell'intera famiglia. L'attaccamento coniugale fra i due dev'essere considerato biologicamente come uno stadio intermedio che conduce all'attaccamento paterno.

Se ci volgiamo ora alle società umane, vediamo che il bisogno, lungi dal diminuire, diventa invece maggiore. La donna nella gravidanza e nell'allattamento non ha minor bisogno di aiuto della sua sorella scimmiesca; anzi, questi bisogni aumentano con la cultura. I fanciulli, poi, non hanno soltanto necessità delle comuni cure che ricevono nell'infanzia gli animali, non hanno bisogno soltanto di succhiare e di essere sorvegliati e dell'educazione di alcune tendenze innate, ma anche di una certa istruzione nel linguaggio, nelle tradizioni e nelle arti ch'è necessaria anche nelle società umane più rozze.

Possiamo perciò immaginare che, mentre l'umanità passava da uno

stato di natura a quello di cultura, la tendenza fondamentale del maschio, che nelle nuove condizioni diventava ancora più imperativa, sarebbe diminuita gradualmente o sarebbe giunta a scomparire? Un tale stato di cose cozzerebbe contro tutte le leggi biologiche, ed è infatti nettamente smentito da tutti i fatti osservati nelle società umane: perché, una volta che un uomo giunge a restare con la sua donna per sorvegliarne la gravidanza, per adempiere i vari compiti che egli in genere deve assolvere alla nascita del figlio, non può esserci il benché minimo dubbio che la sua reazione, nei riguardi della prole, sarà d'interesse impulsivo e di tenero attaccamento.

Così scorgiamo un'interessante differenza fra l'azione delle doti culturali e quella delle doti naturali. La cultura – sotto forma di leggi, morale, e costume – costringe il maschio a una posizione nella quale egli deve sottomettersi alla situazione naturale, cioè, deve aver cura della donna incinta. Essa lo costringe altresì con vari mezzi a condividere l'interessamento anticipato della donna per il piccolo. Ma una volta costretto in questa posizione, il maschio reagisce invariabilmente con forti interessi e sentimenti positivi nei riguardi della prole.

E ciò ci porta a un punto interessantissimo: in tutte le società umane – per quanto possano differire nei fondamenti della moralità sessuale e nei tipi di corteggiamento – si riscontra universalmente quella che possiamo chiamare la legge della legittimità. Con ciò intendo dire che in tutte le società umane una ragazza è obbligata a essere sposata prima d'ingravidare. La gravidanza e il parto da parte di una ragazza non sposata sono considerati invariabilmente una disgrazia.[1] Così è per le liberissime comunità melanesiane descritte in questo lavoro; così è per tutte le comunità umane delle quali abbiamo notizie. Non conosco un solo esempio nella letteratura etnologica in cui ai figli illegit-

[1] Westermarck, *The History of Human Marriage* cit., vol. I, pp. 138-57, cita circa cento casi di popoli primitivi caratterizzati da castità prematrimoniale. Ma molti degli esempi citati non forniscono prove ben definite di questo fatto. Dire a proposito di certe tribù che «la castità è apprezzata nell'uomo e nella donna» o che «si dà molto valore alla verginità della sposa» non significa provare la mancanza di rapporti prematrimoniali. Tuttavia è di estrema importanza, in questa valutazione degli esempi dal nostro punto di vista, che l'unica cosa chiaramente indicata sia l'universalità del *postulato di legittimità*. Così, venticinque dei casi citati si riferiscono non alla castità ma al divieto alle ragazze non sposate di aver figli. Inoltre, più di una ventina di altri casi indicano non l'assenza d'illecite relazioni sessuali, ma l'applicazione quando esse si verificano e sono scoperte, a seconda della tribù, di riprensioni, o punizioni o ammende, o la costrizione delle due parti a sposarsi. Di fatto la documentazione, pur non essendo nel suo complesso conclusiva per quanto riguarda la castità, prova che il postulato della legittimità è di diffusione quanto mai ampia. I due problemi, dal punto di vista della nostra analisi, dovrebbero esser tenuti distinti.

timi, cioè ai nati da ragazze non sposate, spetti lo stesso trattamento e lo stesso stato sociale di quelli legittimi.

L'universalità del postulato della legittimità ha un profondo significato sociologico, che non è abbastanza riconosciuto: esso significa che in tutte le società umane la tradizione morale e la legge stabiliscono che il gruppo formato da una donna e dalla sua prole non costituisce un'unità sociologicamente completa. Le norme culturali qui sono del tutto identiche a quelle delle doti naturali: esse proclamano che la famiglia umana deve comprendere tanto l'uomo quanto la donna.

E in ciò la cultura trova una pronta reazione nell'atteggiamento emotivo del maschio. In tutti gli stadi culturali il padre sente interesse per i suoi piccoli, e questo interesse – non ci importa che possa essere razionalizzato in certe società patrilineari – è esattamente lo stesso nelle società matrilineari dove il figlio non è né l'erede né il successore del padre, e in genere non viene nemmeno considerato come sua prole fisica.[2] E anche quando, come avviene nelle società poliandriche, non c'è affatto possibilità di sapere chi sia stato il procreatore, colui che è stato prescelto ad agire come padre reagisce emotivamente a questa elezione.

Sarebbe interessante indagare in che modo si possa immaginare l'azione della tendenza istintiva della paternità. Per quel che concerne la madre, la reazione è chiaramente determinata da fatti fisici. È il figlio che essa ha creato nel suo grembo che sta diventando l'oggetto del suo amore e del suo interesse. Per quel che concerne l'uomo, non ci può essere una tale correlazione tra la cellula germinale che fertilizza l'ovulo femminile e l'atteggiamento sentimentale paterno. Mi sembra che gli unici fattori che determinano l'atteggiamento sentimentale nel genitore siano da connettersi alla vita trascorsa con la madre durante la gravidanza. Se ciò è esatto, vediamo come i precetti della cultura siano necessari per stimolare e organizzare gli atteggiamenti emotivi nell'uomo e come le doti innate siano indispensabili per la cultura. Le forze sociali da sole non potrebbero imporre tanti obblighi all'uomo, né senza una forte disposizione biologica egli li sopporterebbe con così spontanea rispondenza emotiva.

Gli elementi culturali che entrano nella relazione tra padre e figlio sono strettamente paralleli a quelli che determinano la maternità. Il

[2] Cfr. il mio *The Father in Primitive Psychology* cit.

padre in genere ha una parte nei tabù della madre, o almeno deve assoggettarsi con lei ad altri tabù. Un tipo speciale di proibizione, che è definitivamente associato al benessere del fanciullo, è il tabù sui rapporti sessuali con la donna incinta. Alla nascita, il padre deve sottostare ad altri obblighi, dei quali il più famoso è quello della *couvade*, costume per cui il marito deve mostrare di soffrire i sintomi del malessere e dell'inabilità causata dal parto, mentre la moglie sbriga le faccende quotidiane. Ma, benché questa sia la forma estrema di affermazione della paternità, analoghi costumi, in virtù dei quali l'uomo sottostà con la moglie a certi obblighi postnatali o, almeno, esegue atti di natura simpatetica in relazione ad essa, si riscontrano in tutte le società. Non è difficile inserire questo tipo di costume nel nostro schema. Anche l'idea apparentemente assurda della *couvade* ha, secondo noi, un significato profondo e una funzione necessaria. Se è di grande valore biologico che la famiglia umana sia costituita tanto dal padre quanto dalla madre; se ci sono costumi e regole tradizionali intese a stabilire una situazione sociale di stretta connessione morale tra padre e figli; se tutti questi costumi mirano a concentrare l'attenzione del padre sulla propria prole, allora la *couvade*, che fa sì che l'uomo simuli le doglie del parto e i disagi della maternità, ha un grande valore e fornisce lo stimolo necessario per la manifestazione delle tendenze paterne. La *couvade* e tutti i costumi di questo tipo servono ad accentuare il principio di legittimità, il bisogno che un bambino ha del padre.

In tutto ciò vediamo di nuovo i due lati della questione. Gli istinti da soli non determinano mai il comportamento umano; istinti rigidi, che impedirebbero l'adattamento dell'uomo a ogni nuovo insieme di condizioni, sono inutili per la specie umana. La plasticità delle tendenze istintive è la condizione del progresso culturale. Ma le tendenze ci sono e non possono venir sviluppate arbitrariamente. Benché il carattere del rapporto materno sia determinato dalla cultura; benché gli obblighi siano imposti dall'esterno per mezzo della tradizione, essi corrispondono tutti alla tendenza naturale, perché tutti pongono in evidenza la compattezza del legame tra padre e figlio, li isolano e li mettono in condizione di dipendenza reciproca. È importante notare che molte di queste relazioni sociali sono di anticipazione: predispongono il padre ai suoi sentimenti futuri, gli impongono prima del tempo certe reazioni, che egli in seguito svilupperà.

La paternità, l'abbiamo visto, non può essere considerata un sem-

plice adattamento sociale. Gli elementi sociali semplicemente mettono l'uomo in una situazione in cui egli può reagire emotivamente e gli impongono una serie di azioni in virtù delle quali le tendenze paterne possono trovare il modo di esprimersi. Così, mentre troviamo che la maternità è sia sociale che biologica, dobbiamo affermare che la paternità è determinata anche da elementi biologici, e che perciò nella sua formazione è strettamente analoga al legame materno. In tutto questo la cultura dà rilievo alle tendenze naturali anziché soffocarle; essa riedifica, con altri elementi, la famiglia sulle stesse fondamenta che troviamo in natura: la cultura rifugge dal provocare capovolgimenti.

6.

La persistenza dei legami familiari nell'uomo

La vita familiare dei mammiferi dura sempre oltre la nascita della prole e quanto più elevata è la specie tanto più a lungo entrambi i genitori debbono accudire la loro prole. Il graduale sviluppo del fanciullo richiede cure e insegnamenti più prolungati da parte del padre e della madre, e questi devono restare uniti per badare ai figli. Ma in nessuna specie animale la famiglia dura per tutta l'esistenza. Appena i figli diventano indipendenti, lasciano i genitori. Ciò è in accordo coi bisogni essenziali della specie, perché qualunque associazione coi conseguenti legami diventa un peso per gli animali, a meno che non abbia una specifica funzione da assolvere.

Per l'uomo, tuttavia, entrano in gioco elementi nuovi. Indipendentemente dalle tenere cure dettate dalla natura e approvate dal costume e dalla tradizione, compare l'elemento dell'educazione culturale. Non soltanto c'è bisogno di portare gli istinti al pieno sviluppo, come nell'addestramento animale per procurarsi il cibo e compiere particolari movimenti, ma vi è anche la necessità di sviluppare numerosi costumi culturali, indispensabili per l'uomo altrettanto come gli istinti per gli animali. L'uomo deve insegnare ai suoi figli l'abilità manuale e la conoscenza delle arti e dei mestieri, la lingua e le tradizioni della cultura morale, gli usi e i costumi che costituiscono l'organizzazione sociale.

In tutto ciò occorre una speciale collaborazione tra le due generazioni, la più anziana che tramanda e la più giovane che riceve la tradizione. E qui vediamo di nuovo la famiglia come il vero e proprio laboratorio dello sviluppo culturale, perché la continuità della tradizione, specialmente nei gradi più bassi di sviluppo, è la condizione essenziale della cultura umana; e questa continuità si basa sull'organizzazione

della famiglia. È importante insistere sul fatto che per la famiglia umana questa funzione – il mantenimento cioè della continuità della tradizione – è altrettanto importante quanto la propagazione della specie, poiché l'uomo senza cultura non potrebbe sopravvivere più che non potrebbe la cultura senza la specie umana a tramandarla. La psicologia più moderna, inoltre, c'insegna che i primi gradini dell'addestramento del singolo, quelli che s'incontrano nella famiglia, sono di un'importanza educativa che è stata interamente trascurata dagli studiosi più antichi. Ma se l'influenza della famiglia è adesso enorme, essa dev'essere stata anche maggiore agli albori della cultura, quando quest'istituzione era l'unica scuola dell'uomo e l'educazione impartita era semplice ma doveva esser data con un vigore incisivo e una forza di coercizione non necessari nei livelli più alti.

In questo processo dell'educazione familiare, per mezzo del quale viene mantenuta la continuità della cultura, scorgiamo la più importante forma di divisione di funzioni nella società umana: quella tra il dare la guida e il riceverla, tra la superiorità e l'inferiorità culturale. L'insegnamento – il processo per mezzo del quale s'impartiscono le informazioni tecniche e i valori morali – richiede una forma speciale di cooperazione. Non soltanto il genitore deve avere un interesse nell'istruire il figlio, e il figlio un interesse nell'imparare, ma è necessario anche un particolare ambiente emotivo. Dev'esserci reverenza, sottomissione e confidenza da una parte, tenerezza, sentimento d'autorità e desiderio di guidare dall'altra. L'istruzione non può venire impartita senza autorità e prestigio. Le verità rivelate, gli esempi dati, gli ordini imposti non raggiungeranno il loro scopo né imporranno obbedienza se non saranno assecondati da quegli specifici atteggiamenti di tenera subordinazione e di affettuosa autorità che sono caratteristici di tutte le sane relazioni tra genitori e figli. Questi atteggiamenti correlati sono più difficili e più importanti nella relazione tra padre e figlio. A causa del vigore e dello spirito di iniziativa del giovane e dell'autorità conservatrice dell'adulto, c'è una certa difficoltà nello stabilire un atteggiamento di permanente reverenza. La madre, in quanto è la custode più vigile e la collaboratrice più affezionata, in genere non trova ostacoli nella fase iniziale dei suoi rapporti col fanciullo. Se si vuole che i rapporti tra il figlio e la madre continuino a mantenersi in uno stato di perfetta armonia, è necessario conservare i caratteri di sottomissione, reverenza e subordinazione. Tuttavia, in uno stadio successivo della vita, entrano

in gioco altri elementi perturbatori. Su questi elementi, già noti per essere stati trattati in una precedente parte di questo libro, dovremo soffermarci ancora una volta.

L'animale maturo si distacca in maniera naturale dai suoi genitori. Nell'uomo il bisogno di legami più duraturi è indiscutibile. L'educazione dei fanciulli, innanzi tutto, li lega alla famiglia per un lungo periodo dopo la maturità. Ma anche la fine dell'educazione culturale non costituisce l'inizio della sua dissoluzione; i legami stabiliti in conseguenza dell'istruzione culturale durano più a lungo e servono a fissar le basi dell'ulteriore organizzazione sociale.

Anche dopo che un individuo sviluppato ha lasciato i suoi genitori e stabilito una nuova famiglia, la sua relazione con loro rimane viva. In tutte le società primitive, senza eccezione, la comunità locale – clan o tribù – viene organizzata per mezzo di una graduale estensione dei legami familiari. La natura sociale delle società segrete, delle unità totemiche e dei gruppi tribali posa invariabilmente su concezioni di corteggiamento, associate alla località per mezzo del principio di autorità e di rango, ma con tutto ciò è ancora nettamente legata all'originale legame familiare.[1]

È in questa effettiva ed empirica parentela fra tutti i più ampi raggruppamenti sociali da una parte e la famiglia dall'altra che dobbiamo porre la fondamentale importanza di quest'ultima. Nelle società primitive l'individuo fonda tutti i suoi legami sociali sulla base del suo rapporto col padre e la madre, col fratello e la sorella. Su ciò, di nuovo, antropologi, psicoanalisti e psicologi si trovano pienamente d'accordo, respingendo le fantastiche teorie di Morgan e di alcuni suoi seguaci. Così il perdurare dei legami familiari oltre la maturità costituisce la base di ogni organizzazione sociale e la condizione per la cooperazione in ogni funzione economica, religiosa e magica. A questa conclusione siamo giunti già in un precedente capitolo, dove abbiamo esaminato il preteso istinto gregario e trovato che non esiste né un istinto né una tendenza verso il «gregge». Ma se i legami sociali non possono esser ridotti alla gregarietà preumana, essi devono esser derivati dallo sviluppo dell'unica relazione che è stata trasmessa all'uomo dai suoi antenati animali: la relazione tra marito e moglie, tra genitori e figli, tra fratelli e sorelle: in breve la parentela dell'unità familiare.

[1] Non posso documentare più ampiamente questo punto di vista nella presente trattazione. Esso sarà sviluppato in un'opera sulla *Psychology of Kinship* in preparazione per la International Library of Psychology.

Così stando le cose, vediamo che il perdurare dei legami familiari e il corrispondente atteggiamento biologico e culturale sono indispensabili non solo ai fini della continuità della tradizione, ma anche allo scopo della cooperazione culturale: e in questo fatto dobbiamo registrare quella che è forse la più profonda differenza nella struttura degli istinti dell'animale e dell'uomo, perché nella società umana il prolungarsi dei legami familiari oltre la maturità non segue il modello istintivo che si riscontra tra gli animali. Non possiamo più parlare di tendenze plastiche innate, perché, dato che tra gli animali non si riscontra la continuità dei legami familiari oltre la maturità, essi non possono essere innati. Inoltre l'utilità e la funzione dei legami familiari permanenti sono condizionate dalla cultura e non dalle necessità biologiche. Parallelamente vediamo che negli animali non c'è la tendenza a mantenere la famiglia oltre lo stadio dell'utilità biologica. Nell'uomo la cultura crea nuove esigenze, il bisogno di continuare strette relazioni tra genitori e figli per l'intera vita. Da una parte questo bisogno è determinato dalla trasmissione della cultura tra le generazioni; dall'altra dalla necessità di legami stabili per tutta la vita, che formano la base e il punto di partenza di tutta l'organizzazione sociale. La famiglia è il raggruppamento biologico in rapporto al quale è invariabilmente stabilita tutta la parentela e che determina, in base a norme di discendenza ed eredità, lo stato sociale della prole. Come si può vedere, questa relazione non manca mai d'importanza per un uomo e dev'essere mantenuta sempre. La cultura crea, allora, un nuovo tipo di legame umano, di cui non si trova alcun prototipo nel regno animale. E, come vedremo, in questo atto veramente creativo, dove la cultura va oltre i confini delle doti istintive e dei precedenti naturali, essa crea anche dei seri pericoli per l'uomo. Contemporaneamente all'emancipazione culturale della natura, sorgono due serie tentazioni: la tentazione del sesso e quella della ribellione. All'interno del gruppo, il quale ha provocato il primo passo nella via del progresso umano, sorgono i due maggiori pericoli per l'umanità: la tendenza all'incesto e la rivolta contro l'autorità.

7.

La plasticità degli istinti umani

Passeremo ora a discutere con una certa ampiezza i due pericoli dell'incesto e della ribellione; ma prima diamo un rapido sguardo alla tesi centrale degli ultimi capitoli nei quali è stata messa a confronto la famiglia umana con quella animale. Notiamo che in esse le linee generali del comportamento sono parallele nella loro forma esterna. Così, c'è un corteggiamento circoscritto, limitato generalmente nel tempo e definito nelle sue forme sia tra le comunità umane che tra le specie animali. Inoltre, l'accoppiamento selettivo porta a una vita matrimoniale esclusiva, di cui il matrimonio monogamico è il tipo prevalente. Infine, nell'animale e nell'uomo, troviamo paternità e maternità, che implicano lo stesso genere di cure e di doveri. In breve, i modi di comportarsi e le loro funzioni sono simili. La conservazione della specie per mezzo dell'accoppiamento selettivo, l'esclusività coniugale e le cure dei genitori costituiscono lo scopo principale tanto delle istituzioni umane quanto delle unioni istintive degli animali.

Accanto alle somiglianze troviamo differenze notevoli. Queste non sono negli scopi, ma nei mezzi coi quali si perseguono gli scopi. Il meccanismo mediante il quale avviene la selezione negli accoppiamenti, si mantengono le relazioni coniugali e si stabiliscono le cure dei genitori, negli animali è del tutto innato e si basa su doti anatomiche, mutamenti fisiologici e reazioni istintive. L'intera serie mostra lo stesso schema per gli animali di tutte le specie. Nell'uomo il meccanismo è differente. Mentre si riscontra una generica tendenza al corteggiamento, all'accoppiamento e alle cure verso la prole e mentre questa tendenza è forte sia nell'uomo che nell'animale, essa non è più chiaramente fissata in un dato modo comune a tutta la specie. Il confine è

scomparso ed è stato sostituito da limitazioni culturali. L'impulso culturale è costantemente attivo, non c'è periodo di calore né successivamente alcuna scomparsa automatica dell'attrattiva femminile. Non c'è paternità naturale, e anche le relazioni materne non vengono determinate esclusivamente da reazioni innate. Invece di precise determinanti istintive, abbiamo elementi culturali che modellano le tendenze innate. Tutto ciò implica un profondo mutamento nella relazione tra istinto e processi fisiologici e le modificazioni di cui essi sono capaci. Abbiamo definito tale mutamento «plasticità degli istinti». L'espressione comprende l'insieme dei fatti già descritti in dettaglio. Tutti essi mostrano che nell'uomo i vari elementi fisiologici provenienti dall'istinto sono scomparsi, mentre allo stesso tempo compare una tradizionale trasformazione delle tendenze innate in reazioni plasmate dalla cultura. Questi meccanismi culturali sono stati analizzati in modo concreto. Essi sono i tabù che vietano l'incesto e l'adulterio; sono gli sfoghi culturali dell'istinto d'accoppiamento; sono le norme morali e ideali e gli espedienti pratici che servono a unire marito e moglie, cioè la sanzione legale del legame matrimoniale; le prescrizioni che foggiano ed esprimono le tendenze materne e paterne. Come sappiamo, tutti questi fattori culturali condeterminanti seguono strettamente la via generale imposta dalla natura al comportamento animale. In particolare, tuttavia, le forme concrete di corteggiamento, matrimonio, paternità e maternità variano con la cultura, e le forze per mezzo delle quali esse foggiano il comportamento umano non sono più semplici istinti, ma costumi nei quali l'uomo è stato educato dalla tradizione. La sanzione sociale della legge, la pressione dell'opinione pubblica, la sanzione psicologica della religione e gli stimoli diretti della reciprocità sostituiscono gli stimoli automatici degli istinti.

Così la cultura non spinge l'uomo in alcuna direzione divergente dal corso della natura. L'uomo deve ancora corteggiare la sua futura compagna ed essa, ancora, ha da scegliere e da concedersi a chi ha scelto. I due devono ancora tenersi uniti reciprocamente ed esser pronti a ricevere la prole e a vegliare su di essa. La donna, inoltre, deve partorire e l'uomo vegliare su di lei. I genitori devono ancora curare ed educare i loro figli, e, allo stato culto, sono tanto attaccati ad essi quanto nello stato di natura gli animali sono attaccati alla loro prole. Ma in tutto ciò una meravigliosa varietà di schemi rimpiazza nelle società umane l'unico schema fisso imposto dall'istinto a tutti gli individui di una

singola specie animale. La diretta reazione degli istinti è sostituita da norme tradizionali: costume, legge, morale, riti e valori religiosi entrano in tutte le fasi delle relazioni sessuali, della paternità e della maternità. Ma la linea generale del loro svolgimento corre parallela a quella degli istinti animali. La catena di reazioni che regolano l'accoppiamento fra gli animali costituisce un prototipo del graduale sviluppo e della maturazione dell'atteggiamento culturale dell'uomo. Passiamo adesso a una più dettagliata comparazione dei processi degli istinti animali e dei sentimenti umani.

8.

Dall'istinto al sentimento

Nell'ultimo capitolo abbiamo riassunto i punti salienti del nostro confronto tra la famiglia umana e quella animale. Con la sparizione dei precisi confini fisiologici, col crescente controllo della cultura sull'uomo, sorge una complessità nelle reazioni umane, una varietà che dapprima sembra non porti altro che caos e disordine. Tuttavia le cose non stanno realmente così. In primo luogo, possiamo vedere che le varie possibilità di atteggiamenti emotivi nella famiglia umana sono convogliate in una sola direzione. I legami umani culminano, per quel che riguarda il lato sessuale, nel matrimonio; per quel che riguarda la funzione dei genitori, nella famiglia permanente. In entrambi i casi, le emozioni si accentrano su un oggetto definito, sia questo il coniuge, il figlio o il genitore. Così il dominio esclusivo di un individuo appare come la prima caratteristica nello sviluppo degli atteggiamenti emotivi dell'uomo.

In effetti, possiamo scorgere questa tendenza anche quando nel regno animale saliamo dalle specie inferiori a quelle superiori. Fra gli animali inferiori il seme maschile è spesso ampiamente diffuso e la fertilizzazione dell'uovo femminile è lasciata spesso del tutto ad agenti fisici. L'equazione personale, la selezione e l'adattamento si sviluppano gradualmente e raggiungono il loro più completo sviluppo fra gli animali superiori.

Nell'uomo, tuttavia, questa tendenza è serbata e aumentata da istituzioni definite. L'accoppiamento, per esempio, è delimitato da fattori sociologici, alcuni dei quali escludono un certo numero di donne, mentre altri indicano il coniuge adatto o stipulano vere e proprie unioni. In certe forme di matrimonio il vincolo individuale è stabilito totalmente da elementi sociali, quali il fidanzamento infantile o i matri-

moni socialmente predisposti. In ogni caso, attraverso il corteggiamento, i rapporti coniugali e la cura dei figli, i due individui stabiliscono gradualmente un legame esclusivo e personale. Un certo numero d'interessi di natura economica, sessuale, legale e religiosa è per ciascun coniuge dominato dalla personalità dell'altro. La sanzione legale e religiosa del matrimonio stabilisce fra i due coniugi, come sappiamo, un legame socialmente obbligatorio e duraturo. Così nelle relazioni umane gli adattamenti emotivi sono dominati da un oggetto piuttosto che dalla situazione del momento. Entro lo stesso rapporto variano le emozioni e il tipo di spinte e d'interessi: essi sono di solito unilaterali e sconnessi all'inizio del corteggiamento, maturano gradualmente in un'affezione personale durante tale periodo e vengono immensamente arricchiti e complicati dalla vita coniugale e, ancor più, dalla venuta dei figli. Eppure, attraverso questa varietà di adattamenti emotivi, la permanenza dell'oggetto, la sua presa profonda sulla vita dell'altro individuo aumentano costantemente. Il legame non può essere rotto facilmente e le resistenze sono di solito psicologiche e sociali. Il divorzio nelle comunità selvaggia e civile, per esempio, o una rottura tra genitore e figlio sono insieme una tragedia personale e un insuccesso sociale.

Ma, sebbene le emozioni che entrano nell'umano legame familiare siano costantemente mutevoli, sebbene esse dipendano dalle circostanze – l'amore coniugale, per esempio, che apporta affetto e dolore, come gioia, timore e inclinazioni passionali – sebbene esse siano complesse e mai esclusivamente dominate da un istinto, pur tuttavia non sono affatto caotiche e disorganizzate: sono di fatto ordinate in sistemi definiti. Il comportamento generale di un coniuge verso l'altro, quello di ciascuno dei genitori verso i figli, e viceversa, non sono per nulla accidentali. Ogni tipo di rapporti deve disporre di un numero di atteggiamenti emotivi che servono a determinati fini sociologici, e ciascun atteggiamento si sviluppa gradualmente secondo uno schema definito, nel quale sono inquadrate le varie emozioni. Così, nelle relazioni tra i due coniugi, il sentimento comincia col graduale risvegliarsi della passione sessuale. Nel mondo culturale, questo, come sappiamo, non è mai un semplice movimento istintivo. Vari fattori, quali il proprio interesse, l'influsso economico, la levatura sociale modificano il fascino di una ragazza su un uomo e viceversa, nei bassi livelli culturali così come nelle più sviluppate civiltà. Una volta risvegliato quest'interesse, l'atteggiamento passionale sarà gradualmente costruito attra-

verso il tradizionale, usuale decorso del corteggiamento prevalente in una data società. Non appena è stato imbastito tale attaccamento, la decisione di sposarsi introduce un primo contatto, stabilisce una relazione più o meno socialmente definita. In questo periodo si svolge la preparazione al legame matrimoniale. Il legame giuridico muta una relazione in cui gli elementi sessuali sono ancora predominanti, in una di vita in comune, e in questa gli atteggiamenti emotivi devono venir riorganizzati. È importante notare che il passaggio dal corteggiamento al matrimonio, che in tutte le società è oggetto di proverbi e di scherzi, richiede un definito e difficile riaggiustamento di comportamenti: mentre gli elementi sessuali non sono eliminati né le memorie del periodo di corteggiamento cancellate, interessi ed emozioni interamente nuovi si fanno avanti. I nuovi atteggiamenti sono costruiti sul fondamento dei vecchi, e la tolleranza personale e la pazienza in situazioni difficili debbono formarsi a spese dell'attrazione sessuale. Il fascino iniziale e la gratitudine per i piaceri erotici del primo periodo coniugale hanno un definito valore psicologico e formano parte integrante dei sentimenti susseguenti. Noi troviamo in ciò un importante elemento dei sentimenti umani: il trasporto di vecchie memorie in stadi più tardi. Analizzeremo ora i rapporti fra madre e bambino e padre e figlio, e mostreremo che anche qui si svolge lo stesso processo di maturazione graduale e di organizzazione delle emozioni. Vi è sempre un atteggiamento emotivo dominante associato con la relazione fisica. Fra marito e moglie il desiderio sessuale è indispensabile, come anche un comune legame di attrazione personale e di compatibilità di carattere. Gli elementi sentimentali del periodo di corteggiamento, l'appassionato calore del primo possesso debbono trasfondersi in un più calmo affetto, che permetta a marito e moglie di godere ciascuno la compagnia dell'altro nella miglior parte dei loro giorni. Questi elementi debbono anche armonizzarsi con la comunanza di lavoro e d'interessi che uniscono i due in quanto amministratori congiunti della casa. È un ben noto fatto che il passaggio dal corteggiamento all'unione sessuale, da questo stadio alla più completa vita in comune degli anni successivi, dalla vita semplicemente coniugale allo stato di genitori, costituisce una crisi piena di difficoltà, pericoli e disagevoli adattamenti. Sono questi i punti nei quali l'atteggiamento si sottopone a speciali fasi di riorganizzazione.

Il meccanismo che noi vediamo all'opera in questo processo è basa-

to su una reazione tra spinte innate, emozioni umane e fattori sociali. Come abbiamo visto, l'organizzazione di una società ha ideali economici, sociali, e religiosi che agiscono sull'inclinazione sessuale di uomini e donne. Questi escludono certi matrimoni a causa di norme esogamiche, castali o educative; circondano altri di un alone artificiale di attrazione economica, di alta dignità o di condizione sociale superiore. Anche nei rapporti tra genitori e figli la tradizione detta atteggiamenti che anticipano perfino l'apparire degli oggetti cui si riferiscono. L'azione dei meccanismi sociologici è particolarmente importante nella mentalità in formazione dei giovani. L'educazione, specie nelle società più semplici, non si svolge per mezzo dell'esplicito inculcare princìpi sociologici, morali e intellettuali, ma piuttosto per l'influenza del circostante ambiente culturale sulla mente in maturazione. Così il fanciullo apprende i princìpi di casta, di categoria o di divisione in clan attraverso le preferenze, le repellenze e le sottomissioni concrete alle quali viene assuefatto praticamente. Un certo ideale viene impresso nella sua mente e, al tempo in cui l'interesse sessuale comincia ad agire, i tabù e le inclinazioni, le forme di corteggiamento corretto, gli ideali di un desiderabile matrimonio sono già delineati nella sua mente. Bisogna rendersi conto del fatto che questa formazione e questo insegnamento graduale di ideali non avvengono attraverso un'atmosfera misteriosa, ma mediante un certo numero d'influssi ben definiti e concreti. Se ci riferiamo all'idea iniziale di questo volume e seguiamo la vita di un individuo in una campagna europea o nella Melanesia selvaggia, potremo osservare come il bambino viene educato, nell'ambito della famiglia, coi rimproveri dei genitori, con la pubblica opinione degli anziani, coi sentimenti di vergogna e disagio causati dalla reazione di questi a certi suoi modi di comportarsi. Così si creano le categorie del corretto e del disdicevole, si sanno quali relazioni sono proibite, si è incoraggiati ad avere rapporti con certi gruppi e si provano le più sottili sfumature di sentimenti verso la madre, il padre, lo zio materno, la sorella e il fratello. Come ultima e più poderosa cornice di un tal sistema di valori culturali, dovremo notare la sistemazione materiale dell'abitazione, delle proprietà e del bestiame domestico. Così in Melanesia la casa della singola famiglia, le abitazioni degli scapoli, i sistemi di matrimonio patrilocale e dei diritti matriarcali sono tutti associati, da un lato, alla struttura dei villaggi, delle case e alla natura delle suddivisioni territoriali, e, dall'altro, alle imposizioni, ai tabù,

alle leggi morali e a sfumature varie di sentimenti. Da ciò noi osserviamo come l'uomo esprima gradualmente i suoi atteggiamenti emotivi in sistemazioni legali, sociali e materiali, e come queste a loro volta reagiscano sulla sua condotta modellando lo sviluppo del suo comportamento e delle sue opinioni. L'uomo determina il suo ambiente secondo i suoi atteggiamenti culturali e questo ambiente derivato produce a sua volta i tipici sentimenti culturali.

E tutto ciò ci porta a un punto molto importante che ci permetterà di vedere perché l'istinto nell'umanità doveva divenire plastico e le reazioni innate trasformarsi in atteggiamenti e sentimenti.

La cultura dipende direttamente dal grado cui possono essere educate, adattate e organizzate in sistemi plastici e complessi le emozioni umane. Nella sua ultima evoluzione, la cultura dà all'uomo la padronanza dell'ambiente circostante attraverso lo sviluppo dei mezzi meccanici, delle armi, dei mezzi di trasporto e delle misure di protezione contro il clima e l'atmosfera. Tutte queste cose possono, però, essere adoperate soltanto se con esse ne è trasmessa anche la conoscenza tradizionale e l'arte di usarla. Gli adattamenti umani ai mezzi materiali debbono essere riappresi da ogni generazione. Ora, questo apprendimento, la tradizione della conoscenza, non è un processo che possa effettuarsi con la sola ragione o con mere doti di intuito: la trasmissione del sapere da una generazione all'altra importa fatica, sforzi e un'inesauribile riserva di pazienza e di amore della vecchia per la nuova generazione. Quest'apparato emotivo, poi, è soltanto in parte basato su una dotazione specifica, perché tutte le azioni culturali che esso domina sono artificiali, non specifiche e quindi non rispondenti a impulsi innati. La continuità della tradizione sociale, in altre parole, richiede una relazione emotiva personale in cui un numero di reazioni è formato e sviluppato in atteggiamenti complessi. Fino a che punto si possa attribuire ai genitori il peso dell'educazione culturale dei figli dipende dalla capacità del carattere umano ad adattarsi alle reazioni culturali e sociali. Così in uno dei suoi aspetti la cultura è direttamente dipendente dalla plasticità della dotazione innata.

Ma il rapporto tra uomo e cultura non consiste soltanto nella trasmissione della tradizione da un individuo a un altro; la cultura, sia pure nelle sue più semplici forme, non può essere estrinsecata se non con la cooperazione. Come abbiamo visto, è proprio il perdurare dei legami familiari oltre la stretta necessità biologica che permette, da un

lato, l'educazione culturale e, dall'altro, il lavoro in comune, cioè la cooperazione. La famiglia animale, come è logico, ha soltanto una divisione rudimentale delle funzioni, consistenti soprattutto nella provvista del cibo da parte del maschio durante alcuni stadi delle cure materne e più tardi nella protezione e nutrizione cui provvedono padre e madre. Nella specie animale, infatti, l'adattamento alimentare all'ambiente e lo schema della divisione economica delle funzioni sono rigidi; mentre l'uomo ha la possibilità, per mezzo della cultura, di adattarsi a un larghissimo raggio di ambienti economici, che egli controlla non con rigidi istinti, ma con la capacità di sviluppare tecniche speciali e speciali organizzazioni economiche, e di assuefarsi a particolari forme di dieta. Ma accanto a questo aspetto meramente tecnico bisogna che esistano anche un'acconcia divisione delle funzioni e un adeguato tipo di cooperazione. Ciò importa, logicamente, vari adattamenti emotivi alle varie condizioni ambientali. I doveri economici del marito e della moglie differiscono: così in un ambiente artico il peso principale di provvedere al cibo ricade sull'uomo; tra i più primitivi popoli agricoli, invece, tocca alla donna la maggior parte del lavoro domestico. Alle suddivisioni economiche delle funzioni sono poi associate distinzioni religiose, legali e morali che interferiscono con l'attività economica. Il fascino del prestigio sociale, il valore del coniuge come pratico aiutante, gli ideali di natura religiosa e morale sono tutti fattori che concorrono a caratterizzare il rapporto base. Nella loro varietà e possibilità di modellare rapporti quali il coniugale e il familiare, essi permettono alla famiglia di adattarsi alle varie circostanze della cooperazione pratica e fanno sì che questa a sua volta si adatti all'attrezzatura materiale di una data cultura e di un dato ambiente naturale. Sarebbe fuori luogo voler individuare concretamente queste dipendenze e correlazioni. Voglio sottolineare qui il fatto che soltanto legami sociali plastici e sistemi adattabili di emozioni possono funzionare per una specie animale capace di sviluppare un ambiente secondario e di adattarsi così alle difficoltà delle condizioni di vita esterna.

Attraverso tutto ciò possiamo comprendere che, sebbene la base delle relazioni della famiglia umana sia istintiva, tuttavia, quanto più queste relazioni possono essere modellate dall'esperienza e dall'educazione, quanti più elementi culturali e tradizionali questi legami possono accogliere, tanto più adatti saranno a una variata e complessa divisione di funzioni.

Quanto è stato detto fin qui della famiglia, si riferisce ovviamente anche agli altri legami sociali. Ma in questi, al contrario di quanto si verifica per i legami della famiglia, l'elemento istintivo è quasi trascurabile. La grande importanza teorica del matrimonio e della famiglia è parallela alla grande importanza pratica di queste istituzioni per l'umanità. La famiglia non è soltanto il nesso fra la coesione biologica e quella sociale, ma è anche il modello su cui sono basate tutte le relazioni più larghe. Quanto più i sociologi e gli antropologi elaboreranno la teoria dei sentimenti, della loro formazione in determinate condizioni sociali e della loro correlazione all'organizzazione sociale, tanto più noi ci avvicineremo all'esatta comprensione della sociologia primitiva. Incidentalmente esprimerò l'opinione che una esauriente descrizione della primitiva vita familiare, dei primitivi approcci amorosi e dell'organizzazione del clan, bandiranno dalla sociologia espressioni quali «istinto di gruppo», «coscienza di gruppo», «mentalità di gruppo» e simili panacee verbali sociologiche.

A chi ha nozione della moderna psicologia dev'essere apparso chiaro che noi, elaborando una teoria della sociologia primitiva, abbiamo dovuto ricostruire un'importante teoria delle emozioni umane, sviluppata da uno studioso che indiscutibilmente merita di essere considerato come uno dei più grandi psicologi del nostro tempo: A. F. Shand, il quale fu il primo a rilevare che, nella classificazione dei sentimenti umani, nella costruzione delle leggi della vita emotiva, si potranno raggiungere risultati tangibili soltanto se si riconoscerà che le emozioni umane non vagano nel vuoto ma son tutte raggruppate intorno a un certo numero di oggetti. Intorno a questi le emozioni umane sono organizzate in un sistema definito. Inoltre, Shand, nel suo volume *The Foundations of Character*, ha formulato un certo numero di leggi che governano il passaggio delle emozioni a sentimenti. Egli ha mostrato che i problemi morali del carattere umano possono essere risolti soltanto attraverso una indagine dell'organizzazione delle emozioni. Nel nostro presente studio, ci è stato possibile applicare la teoria di Shand sui sentimenti a un problema sociologico, e mostrare che una corretta analisi del passaggio dalle reazioni animali a quelle culturali conferma in pieno le sue vedute. I punti salienti che distinguono le affezioni umane dagli istinti animali sono: il predominio dell'oggetto sulla situazione; l'organizzazione degli atteggiamenti emotivi; la continuità della formazione di tali atteggiamenti e la loro cristallizzazione in un sistema permanente e duttile. Le nostre aggiunte alla teoria

di Shand consistono soltanto nel mostrare quanto la formazione dei sentimenti sia associata all'organizzazione sociale e alla disponibilità della cultura materiale da parte dell'uomo.

Una tesi importante che Shand ha affermato nel suo studio sul sentimento umano è che le emozioni dominanti che entrano nei sentimenti non sono indipendenti l'una dall'altra, ma mostrano certe tendenze verso l'esclusione e la repressione. Nei capitoli seguenti noi ci proponiamo di esaminare le due relazioni tipiche fra madre e figlio, da una parte, e fra padre e figlio, dall'altra. Ciò ci aiuterà anche a scoprire i processi di graduale chiarificazione e repressione per mezzo dei quali certi elementi debbono essere eliminati da un sentimento, di mano in mano che si sviluppa.

E qui ci piacerebbe aggiungere che la teoria di Shand sui sentimenti è realmente in stretta relazione con la psicoanalisi. Entrambe si occupano dei concreti processi emotivi nella vita dell'individuo. Entrambe hanno riconosciuto, indipendentemente, che soltanto attraverso lo studio delle attuali configurazioni dei sentimenti umani possiamo raggiungere risultati soddisfacenti. Se i fondatori della psicoanalisi avessero conosciuto il contributo di Shand, avrebbero evitato diversi vicoli ciechi metafisici, avrebbero riconosciuto che l'istinto è una parte dei sentimenti umani e non un'entità metafisica, e ci avrebbero dato una meno mistica e più concreta psicologia dell'inconscio. D'altra parte, Freud ha basato la teoria dei sentimenti su due punti capitali: è stato il primo ad affermare chiaramente che la famiglia fu il crogiuolo della formazione dei sentimenti, e ha anche dimostrato che nella formazione dei sentimenti il processo di eliminazione, di chiarificazione è d'importanza predominante e che in questo processo il meccanismo della repressione è fonte di gravi pericoli. Tuttavia, le forze della repressione, attribuite dagli psicoanalisti al misterioso censore endopsichico, possono esser poste dalla presente analisi in una più definita e concreta situazione: le forze della repressione sono le forze stesse del sentimento. Esse hanno origine dal principio della coerenza cui ogni sentimento è tenuto per esser utile nel comportamento sociale. Le emozioni negative dell'odio e dell'ira sono incompatibili con la sottomissione all'autorità dei genitori e con la reverenza e la fiducia nell'educazione culturale. Elementi sensuali non possono entrare nelle relazioni fra madre e figlio, se queste relazioni debbono restare in armonia con la divisione naturale delle funzioni realizzata nell'ordinamento domestico. Di questi problemi ci occuperemo nel capitolo seguente.

9.

La maternità e le tentazioni incestuose

Una delle più discusse e controverse questioni dell'antropologia è quella delle «origini» della proibizione dell'incesto. Essa è associata al problema dell'esogamia o delle primitive forme di matrimonio, all'ipotesi di una primitiva promiscuità e così via. Non vi è alcun dubbio sul fatto che l'esogamia sia collegata alla proibizione dell'incesto, e che rappresenti soltanto un'estensione di questo tabù, esattamente come l'istituzione del clan coi suoi termini classificatori di parentela è semplicemente un'estensione della famiglia e del suo tipo di nomenclatura. Non entreremo in tale problema, specialmente perché siamo d'accordo con antropologi quali Westermarck e Lowie.[1]

A chiarimento preliminare sarà opportuno ricordare che i biologi son d'accordo sul punto che dalle unioni incestuose non risulta danno per la specie.[2] Se l'incesto nello stato di natura possa o meno essere dannoso nel caso che si verifichi regolarmente, è questione accademica. Allo stato di natura i giovani animali giunti a maturità lasciano il gruppo familiare e si uniscono a caso con ogni femmina che incontrano nel periodo di calore. L'incesto tutt'al più può essere un caso sporadico. Nell'incesto animale, quindi, non vi è danno biologico, né, com'è ovvio, danno morale. Per di più non vi è motivo per supporre che negli animali si verifichi una qualche particolare tentazione.

Mentre fra gli animali, quindi, non vi sono né pericoli biologici, né tentazioni, e conseguentemente neanche barriere istintive nei riguardi

[1] Westermarck, *History of Human Marriage* cit.; Lowie, *Primitive Society* cit. Argomenti ulteriori fornirò nel volume di prossima pubblicazione *Psychology of Kinship*.

[2] Per un esame della natura biologica della filiazione tra consanguinei, cfr. Pitt-Rivers, *The Contacts of Races and the Clash of Culture* cit.

dell'incesto, nell'uomo troviamo, al contrario, in tutte le società, le più rigorose barriere e le più fondamentali proibizioni contro l'incesto. Noi cercheremo di spiegare la cosa non con l'ipotesi di un primitivo atto legislativo o con l'assunzione di una particolare avversione per le relazioni sessuali fra i membri della stessa famiglia, ma come risultato di due fenomeni che si verificano nella cultura. In primo luogo, serie tentazioni all'incesto sorgono nel meccanismo che costituisce la famiglia umana. In secondo luogo, accanto alle tentazioni sessuali, dalle tendenze incestuose sorgono particolari pericoli per l'esistenza della famiglia umana. Sul primo punto, perciò, noi siamo d'accordo con Freud, dissentendo invece dalla ben nota teoria di Westermarck, che presuppone innate repulsioni all'accoppiamento fra membri dello stesso nucleo familiare. Ammettendo, tuttavia, la tentazione all'incesto nella vita culturale, noi non seguiamo la teoria psicoanalitica che considera l'affezione infantile alla madre come essenzialmente sessuale.

È questa, forse, la tesi principale che Freud ha cercato di affermare nei suoi tre contributi alla teoria sessuale. Egli ha cercato di dimostrare che i rapporti fra un bambino e sua madre, soprattutto nell'atto del poppare, sono essenzialmente sessuali. Da ciò deriva che la prima affezione di un maschio verso la propria madre è, in altre parole, normalmente un'affezione sessuale. La «fissazione della libido», per usare un'espressione psicoanalitica, perdura attraverso tutta la vita, ed è fonte delle costanti tentazioni incestuose che debbono esser represse e che, come tali, formano una delle due componenti del complesso edipico.

È impossibile accettare questa teoria. Il rapporto tra un infante e la propria madre è essenzialmente differente da un atteggiamento sessuale. Gli istinti debbono essere definiti non semplicemente con metodi introspettivi, non semplicemente con l'analisi di sensazioni quali la pena e il piacere, ma soprattutto per mezzo delle loro funzioni. Un istinto è un più o meno innato meccanismo per mezzo del quale l'individuo reagisce a situazioni specifiche con forme definite di comportamento per il soddisfacimento di definite necessità organiche. La relazione del poppante con la madre è causata prima di tutto da un desiderio di nutrizione. Il corporeo aggrapparsi di un bambino alla madre, poi, soddisfa il suo bisogno fisico di calore, protezione e guida. Il bambino non è capace di disimpegnarsi nell'ambiente circostante per mezzo delle sue sole forze, e poiché l'unico mezzo attraverso il quale

egli può agire è l'organismo materno, egli si aggrappa istintivamente alla madre. Nei rapporti sessuali il fine dell'attrazione corporea e dell'abbraccio è quell'unione che porta alla fecondazione. Ciascuna di queste due tendenze innate – la relazione madre-bambino e il processo dell'accoppiamento – richiede un largo raggio di azioni preparatorie ed esecutorie che presentano alcune somiglianze. La linea di divisione tuttavia è chiara, poiché un tipo di atti, tendenze e sensazioni serve a completare l'immaturo organismo del bambino, a nutrirlo, a proteggerlo e a riscaldarlo, mentre l'altro tipo di atti prepara l'unione degli organi sessuali e la produzione di un nuovo individuo.

Non possiamo accettare, quindi, la semplice soluzione secondo cui la tentazione all'incesto sarebbe dovuta alla relazione sessuale tra l'infante e la madre. Il piacere fisico che è comune a entrambe le relazioni è la componente di ogni bisogno istintivo appagato. L'indice «piacere» non può servire a differenziare gli istinti, essendo un carattere generale di tutti quanti. Ma, sebbene si debbano postulare istinti differenti per ciascuno dei due atteggiamenti, pur tuttavia vi è un elemento comune a entrambi. Non è soltanto che essi sono dotati del piacere comune a tutti gli istinti, ma vi è anche un piacere fisico derivato dal contatto corporeo. La manifestazione attiva dell'impulso che ogni bambino sente verso l'organismo della madre consiste in un permanente abbraccio al corpo della madre, in un contatto epidermico quanto più possibile vasto, soprattutto nel contatto delle sue labbra col capezzolo della madre. L'analogia tra le azioni preparatorie dell'atto sessuale e le azioni esecutorie dell'impulso infantile sono notevoli. I due tipi di azioni debbono esser distinti principalmente per mezzo della loro funzione e della differenza essenziale tra le azioni esecutorie in ciascuno dei due casi.

Qual è la conseguenza di questa somiglianza parziale? Noi possiamo prendere a prestito dalla psicoanalisi il principio che è divenuto ora di comune accettazione nella psicologia, secondo cui non vi sono esperienze nella vita di un individuo che non rievochino memorie analoghe dell'infanzia. Inoltre, dalla teoria di Shand sui sentimenti sappiamo che gli atteggiamenti sentimentali nella vita umana comportano una graduale sistemazione delle emozioni. A questi princìpi è necessario aggiungere che la continuità delle memorie emotive e della costruzione graduale di un atteggiamento sul modello di un altro costituisce il principio basilare dei legami sociologici.

Se applichiamo questo principio alla formazione dell'atteggiamento sessuale fra amanti, concludiamo che il contatto corporeo nelle relazioni sessuali deve avere un fastidioso effetto retrospettivo sulle relazioni tra madre e figlio. Le carezze degli amanti impiegano non soltanto lo stesso mezzo (l'epidermide), non soltanto la stessa situazione (abbracci, vezzeggiamenti, il massimo accostamento fisico), ma comportano anche lo stesso tipo di sensazioni fisiche. Quando, perciò, questo nuovo tipo d'impulso comincia ad agire, esso deve inevitabilmente risvegliare memorie di antiche esperienze consimili. Ma queste memorie sono associate a un oggetto definito che rimane in primo piano negli interessi emotivi dell'individuo per tutta la vita. Quest'oggetto è la persona della madre. Nei riguardi di questa persona la vita erotica introduce memorie disturbanti che sono in diretta contraddizione con l'atteggiamento di reverenza, sottomissione e dipendenza culturale che nel ragazzo in sviluppo ha ormai totalmente sommerso il primo attaccamento sentimentale infantile. Il nuovo tipo di sensualità erotica e il nuovo atteggiamento sessuale si frammischiano fastidiosamente alle memorie della vita infantile e minacciano d'infrangere l'intero sistema organizzato di emozioni che è stato costruito intorno alla madre. Quest'atteggiamento, per le necessità dell'educazione culturale, è divenuto sempre meno sensuale e sempre più colorato di rispetto morale e mentale, d'interesse pratico, di sentimenti sociali associati alla madre come centro dell'organizzazione familiare. Noi abbiamo già visto nei primi capitoli di questo volume che, a questo stadio, le relazioni tra il ragazzo e la madre sono offuscate e quindi deve aver luogo una riorganizzazione dei sentimenti. È in questo tempo che sorgono forti resistenze nella mente dell'individuo, che tutta la sensualità provata nei confronti della madre si reprime e che la tentazione subconscia dell'incesto sorge dal frammischiarsi di vecchie memorie a nuove esperienze.

La differenza tra questa spiegazione e quella psicoanalitica consiste nel fatto che Freud sostiene una continua persistenza, dall'infanzia, dello stesso atteggiamento verso la madre. Nella nostra argomentazione ci siamo sforzati di dimostrare, invece, che vi è soltanto un'identità parziale tra vecchie e nuove spinte, che quest'identità è dovuta essenzialmente al meccanismo di formazione sentimentale; che ciò spiega l'inesistenza delle tentazioni fra gli animali; e infine che il potere retrospettivo dei nuovi sentimenti dell'uomo è la causa delle tentazioni incestuose.

Dobbiamo ora domandarci perché questa tentazione sia realmente pericolosa all'uomo, mentre è innocua agli animali. Abbiamo visto che nell'uomo lo sviluppo delle emozioni in sentimenti organizzati è la vera essenza dei legami sociali e del progresso culturale. Come ha dimostrato esaurientemente Shand, tali sistemi sono soggetti a leggi definite: debbono essere armonici, cioè deve trattarsi di emozioni che si accordino l'una all'altra e di sentimenti organizzati in modo tale da consentire la cooperazione e la continuità della loro coesistenza. Ora nell'ambito della famiglia il sentimento tra madre e figlio comincia col primo attaccamento fisico che lega i due individui in un profondo interesse innato. Più tardi, tuttavia, quest'atteggiamento deve mutare. La funzione della madre consisterà nell'educare, guidare ed esercitare influenza culturale e autorità domestica. Di mano in mano che il ragazzo cresce, egli deve corrispondere a tutto ciò con un atteggiamento di sottomissione e di rispetto. Durante l'infanzia, cioè durante quel periodo tanto lungo nello sviluppo psicologico che va dallo svezzamento fin quasi alla maturità, le emozioni di rispetto, di dipendenza, di reverenza, come pure un forte attaccamento, debbono dare il tono dominante all'atteggiamento del fanciullo verso la madre. In questo periodo deve anche svolgersi e completarsi un processo di emancipazione, di abolizione di tutti i contatti corporei. La famiglia in questo stadio è essenzialmente un'officina culturale e non biologica. Il padre e la madre stanno educando il figlio all'indipendenza e alla maturità culturale; la loro parte fisiologica è già terminata.

Ora, in una tal situazione, l'inclinazione all'incesto entrerebbe come elemento distruttivo. Ogni approccio verso la madre con tentativi sensuali o erotici apporterebbe la rottura delle relazioni costruite tanto laboriosamente. L'accoppiamento con essa, al pari di ogni altro accoppiamento, dovrebbe esser preceduto da un corteggiamento e da un tipo di comportamento assolutamente inconciliabile con la sottomissione, l'indipendenza e la reverenza. La madre, inoltre, non è sola: essa è coniugata a un altro uomo e ogni tentazione sensuale non soltanto rovescerebbe completamente la relazione tra figlio e madre, ma indirettamente anche quella tra figlio e padre. Un'attiva ostile rivalità rimpiazzerebbe quell'armonioso rapporto che caratterizza una completa dipendenza e assoluta sottomissione all'autorità. Se perciò noi concordiamo con gli psicoanalisti sul fatto che l'incesto debba essere una tentazione universale, notiamo pure che i suoi pericoli non sono soltanto psicologici né possono spiegarsi con ipotesi simili a quella di

Freud sul delitto primitivo. L'incesto dev'essere proibito perché, se la nostra analisi della famiglia e della sua parte nella formazione della cultura è esatta, l'incesto è incompatibile con lo stabilimento delle prime basi culturali. In un tipo di civiltà in cui i costumi, la morale e la legge ammettessero l'incesto, la famiglia non potrebbe sussistere. Col raggiungimento della maturità da parte dei figli, si assisterebbe alla rottura della famiglia, donde un completo caos sociale e l'impossibilità di trasmettere la tradizione culturale. L'incesto significherebbe il rovesciamento delle distinzioni dell'età, il frammischiarsi delle generazioni, la disorganizzazione dei sentimenti e un violento scambio di parti proprio quando la famiglia è il mezzo più importante per l'educazione; e nessuna società potrebbe sussistere in tali condizioni. Il tipo di cultura che escluda l'incesto è, pertanto, l'unico che permetta l'esistenza dell'organizzazione sociale e della cultura stessa.

Il carattere della nostra spiegazione concorda essenzialmente con le vedute di Atkinson e di Lang, che fanno della proibizione dell'incesto la primordiale legge, per quanto la nostra argomentazione differisca dalla loro ipotesi. Discordiamo anche da Freud in quanto non possiamo ammettere l'incesto come dovuto al comportamento innato dell'infante. E non siamo neppure d'accordo con Westermarck in quanto l'avversione all'incesto non ci appare come un impulso naturale, come semplice tendenza a non convivere con persona che abita nella stessa casa fin dall'infanzia, bensì come un complesso schema di reazioni culturali. Siamo riusciti a dedurre la necessità del tabù dell'incesto dal mutamento nella dotazione istintiva che deve andar di pari passo con l'organizzazione sociale e la cultura: l'incesto, come tipo normale di condotta, non può esistere nell'umanità perché è incompatibile con la vita familiare e ne disorganizzerebbe le fondamenta stesse. Il modello basilare di tutti i legami sociali, i rapporti normali del figlio con la madre e il padre, ne sarebbero distrutti. L'istinto sessuale dev'essere eliminato dalla composizione di ciascuno di questi sentimenti. Quest'istinto è il più difficile a controllarsi, il meno compatibile con gli altri. La tentazione all'incesto, quindi, è stata introdotta dalla cultura, dalla necessità di stabilire atteggiamenti organizzati e permanenti; essa è perciò, in un certo senso, il peccato originale dell'uomo, che dev'essere soffocato in tutte le società umane da una delle norme più importanti e universali. Anche così il tabù dell'incesto accompagna l'uomo per tutta la vita, come ci ha rivelato la psicoanalisi.

10.

Autorità e repressione

Nel capitolo precedente ci siamo interessati soprattutto delle relazioni fra madre e figlio; qui esamineremo quelle fra padre e figlio. In quest'esame ci occuperemo ben poco della figlia. Da un lato, come risulta da tutto quel che s'è detto al capitolo 9, l'incesto tra il padre e la figlia è meno importante, mentre d'altra parte, i conflitti fra la madre e la figlia non sono tanto gravi. In ogni caso, quanto diciamo intorno alla madre e al figlio e al padre e al figlio può riferirsi, con piccole modificazioni e con una portata minore, all'altro gruppo di relazioni. Lo schema della tragedia freudiana di Edipo, in cui è proprio il figlio che figura in relazione a entrambi i genitori, è pertanto antropologicamente esatto. Freud ha anche evitato di porre Elettra accanto a Edipo, e noi controfirmiamo quest'atto di ostracismo.

Analizzando precedentemente la relazione tra padre e figlio, ne abbiamo definitivamente affermato la base istintiva. La famiglia umana ha necessità di un maschio quanto la famiglia animale, e in ogni tipo di società umana la necessità biologica si esprime nel principio della legittimità che richiede un maschio come guardiano, protettore e reggente della famiglia.

È inutile speculare sulla parte del padre animale come fonte di autorità nella famiglia. Appare improbabile che egli debba mai trasformarsi in tiranno, poiché finché egli è indispensabile ai figli, possiede presumibilmente un fondo di tenerezza naturale e di sopportazione. Quando egli cessa di esser utile alla prole, questa lo abbandona.

Nelle condizioni della cultura l'autorità del padre, tuttavia, è indispensabile, poiché negli stadi susseguenti, quando genitori e figli debbono continuare a vivere insieme ai fini dell'educazione culturale, c'è

bisogno di un'autorità che mantenga l'ordine nell'ambito della famiglia, come, ovviamente, in ogni altro raggruppamento umano. Tale raggruppamento, basato su necessità culturali e non biologiche, manca di un perfetto adattamento istintivo, implica collisioni e difficoltà e richiede la sanzione legale di una qualche sorta di forza.

Ma, sebbene il padre o qualche altro maschio debba esser investito di autorità negli stadi ulteriori, la sua parte nei primi periodi è completamente differente. Come nei primi stadi della famiglia animale, in cui il maschio è intento a proteggere la femmina incinta e allattante, così anche nei primi stadi della famiglia umana il padre si presenta come custode e balio, piuttosto che come il maschio nella sua autorità. Quando egli partecipa ai tabù della gravidanza insieme alla moglie e veglia sul suo benessere, quando rimane isolato durante la sua gravidanza, quando accudisce i bambini, la sua forza fisica, la sua autorità morale, le sue prerogative religiose e il suo potere legale non entrano affatto in gioco. In primo luogo, quello che egli fa durante questi stadi è considerato un dovere e non una prerogativa: in molte di queste funzioni intime l'uomo è considerato nella parte della donna – spesso in maniera assai poco dignitosa – e come suo assistente in vari compiti. Inoltre, nello stesso tempo, egli è spesso messo da parte, è obbligato a ridicoli e umilianti atteggiamenti – molte volte considerati come tali anche dalla comunità – mentre la moglie attende alle faccende importanti della vita. In tutto ciò, come abbiamo ripetutamente sottolineato, il padre agisce in maniera dolce e volenterosa; egli è di solito molto felice di compiere questi suoi doveri, è interessato del benessere della moglie e felice del suo piccolo.

L'intera serie di costumanze, d'idee e schemi sociali imposti all'uomo dalla sua cultura, è chiaramente in relazione alla sua utilità nei riguardi della famiglia e della specie in quel periodo. Il padre è portato a comportarsi come persona affettuosa, gentile e sollecita, deve subordinarsi alle attività organiche di sua moglie, poiché in questo stadio la sua protezione, il suo amore e le sue tenere emozioni lo rendono un efficiente guardiano della moglie e dei figli. Anche qui, così, il fine del comportamento culturale tra gli esseri umani è uguale a quello dell'atteggiamento innato tra le specie animali: questo fine consiste nel creare un atteggiamento di tenerezza protettiva da parte del maschio per la sua compagna incinta e per la prole. Ma nelle condizioni della vita culturale, l'atteggiamento protettivo deve durare molto di più, oltre la

maturità biologica dei giovani, mentre, poi, un ben più grande compito si sovrappone a quello dell'iniziale formazione della tenerezza emotiva. E qui scopriamo la differenza essenziale tra la famiglia umana e quella animale, poiché, mentre la famiglia animale si dissolve con la cessazione del bisogno biologico delle cure dei genitori, quella umana deve continuare. Dopo questo momento, la famiglia nella vita culturale deve iniziare un processo educativo, nel quale la tenerezza, l'amore e le cure dei genitori non sono più sufficienti. L'educazione culturale non è soltanto il graduale sviluppo delle facoltà innate. Accanto all'addestramento in varie attività, quest'educazione implica il modellamento di atteggiamenti sentimentali, l'insegnamento di nozioni che riguardano leggi e costumi, lo sviluppo della moralità. Tutto questo importa un elemento che abbiamo già trovato nei rapporti tra bambino e madre, l'elemento del tabù, della repressione, degli imperativi negativi. L'educazione, nella sua più profonda portata, consiste nella composizione di reazioni abitudinarie complesse e artificiali, nell'organizzazione delle emozioni in sentimenti.

Come sappiamo, questa costruzione si effettua attraverso le varie manifestazioni dell'opinione pubblica e del sentire morale, attraverso la costante influenza della pressione morale, cui è sottoposto il fanciullo durante il suo sviluppo. Essa è determinata soprattutto dall'influenza di quello schema di vita tribale che è fatto di elementi materiali ed entro cui il fanciullo cresce e s'abitua ad aver modellati i suoi impulsi in una quantità di moduli sentimentali. Questo processo, però, richiede una base di efficace autorità personale, e qui anche il fanciullo giunge a distinguere tra l'aspetto femminile e quello maschile della vita sociale. La donna che ha cura di lui rappresenta l'influenza più vicina e familiare, la tenerezza domestica, l'aiuto, il riposo e la consolazione, cui egli può sempre rivolgersi. L'aspetto maschile diviene gradualmente il principio della forza, della distanza, dell'affermazione delle ambizioni e dell'autorità. Naturalmente questa distinzione si sviluppa soltanto dopo i primi periodi dell'infanzia, in cui, come abbiamo visto, il padre e la madre svolgono parti simili. Più tardi la madre, pur dovendo educare e istruire il figlio accanto al padre, continua la tradizione della tenerezza, mentre il padre, in molti casi, deve affermare almeno un minimo di autorità nell'ambito della famiglia.

A una certa età, tuttavia, giungè per il figlio maschio il tempo di staccarsi dalla famiglia e uscire nel mondo. Nelle comunità in cui vigo-

no cerimonie d'iniziazione, ciò vien fatto con una elaborata e speciale istituzione, che rivela al novizio l'organizzazione legale e morale, gli spiega l'esistenza dell'autorità, gli indica la sua posizione nella tribù e, molto spesso, lo sottopone a un sistema di privazioni e di prove fisiche. Dal punto di vista sociologico, l'iniziazione consiste nel divezzamento del ragazzo dalla protezione domestica e nella sottomissione all'autorità della tribù. Nelle culture in cui non vi è iniziazione, il processo è graduale e diffuso, ma i suoi elementi son sempre uguali. Gradatamente si consente al giovane di lasciare la casa o di lavorare da solo, sciolto dai vincoli familiari, o lo si incoraggia a far ciò; egli viene istruito nelle tradizioni della tribù e sottoposto all'autorità maschile.

Ma l'autorità maschile non è necessariamente quella del padre. Nella prima parte di questo volume sono stati mostrati la portata e il significato della sottomissione del ragazzo all'autorità paterna. Riepiloghiamo ora questo argomento nella terminologia richiesta dalla presente trattazione. Nelle società in cui l'autorità è posta nelle mani dello zio materno, il padre può continuare a essere il semplice aiutante e amico dei suoi figli: il sentimento del padre verso il figlio può svilupparsi in maniera semplice e diretta. I primi atteggiamenti infantili diventano gradatamente e continuamente gli interessi della adolescenza e della maturità, mentre il padre continua a svolgere, in questi stadi ulteriori dell'esistenza del figlio, una parte che non è sostanzialmente dissimile da quella svolta nel periodo iniziale. Autorità, ambizioni sociali, elementi repressivi e misure coercitive sono associati a un altro sentimento, che è concentrato sulla persona dello zio materno e costruito lungo linee del tutto differenti. Alla luce della psicologia della formazione dei sentimenti – e qui debbo riferirmi a quanto ci dice Shand – è ovvio che un tale sviluppo di due sentimenti, ciascuno semplice e interiormente armonico, sarà molto più facile della costruzione del rapporto paterno in regime patriarcale.

Nel diritto paterno la parte del padre è associata a due elementi, ciascuno dei quali crea considerevoli difficoltà per la costruzione del sentimento. Dove questo sistema di organizzazione della discendenza è associato a qualche forma pronunciata di *patria potestas*, il padre deve assumere la posizione di ultimo arbitro per forza e per autorità. Egli deve abbandonare gradatamente la parte di amico affettuoso e protettore, per assumere quella di severo giudice e duro esecutore della legge. Questo mutamento importa l'incorporazione nel sentimento

di atteggiamenti che sono diametralmente opposti l'uno all'altro, come sono opposti il desiderio sensuale e la reverenza nell'ambito del sentimento materno. Non c'è bisogno, forse, di sviluppare questo punto, per mostrare quanto difficile sia coordinare confidenza e poteri repressivi, tenerezza e autorità, amicizia e comando, poiché su tutto ciò ci siamo soffermati esaurientemente nei primi capitoli. E lì abbiamo anche parlato dell'altro aspetto che è sempre presente nel diritto paterno, anche dove questo non implica una definita autorità paterna, poiché il padre dev'essere sempre spossessato e sostituito dal figlio. Anche se i suoi poteri possono essere limitati, egli è pur sempre il maschio principale della vecchia generazione e rappresenta la legge, i doveri tribali e i tabù repressivi. Egli è dalla parte della coercizione, della moralità e delle forze sociali limitative. Anche qui la trasformazione del rapporto dal fondamento iniziale di tenerezza e di reazione affettiva in un atteggiamento di repressione non è facile, e noi già lo sappiamo.

A questo punto, dunque, è importante trasportare questa nozione nel nostro presente argomento: nello sviluppo della famiglia umana il rapporto del padre con la prole, invece di esser basato su una reazione innata che si conclude con l'allontanamento del figlio maturo, deve svilupparsi in un sentimento. I fondamenti di questo sentimento stanno nell'affezione delle reazioni paterne biologicamente condizionate, ma su questi fondamenti deve costruirsi un rapporto di repressione esigente, severa e coercitiva. Il padre deve imporre, deve rappresentare la fonte della forza repressiva, deve divenire il legislatore nell'ambito della famiglia e l'agente esecutore delle norme tribali. La *patria potestas* lo converte da tenero e affezionato guardiano dell'infanzia in potente e spesso temuto autocrate. La formazione del sentimento, in cui entrino così contraddittorie emozioni, deve quindi esser difficile. Ed è proprio questa contraddittoria combinazione che è indispensabile alla cultura umana. Poiché il padre è nei primi stadi della famiglia il membro indispensabile di essa, la sua funzione è quella di proteggere la prole. Tale dotazione naturale di tenerezza è il capitale sul quale la famiglia deve contare per tenerlo interessato e attaccato. Ma qui, ancora, la cultura deve far uso di questo atteggiamento emotivo, imponendogli funzioni di tipo completamente differente quale uomo più anziano della famiglia. Perché, mano mano che i figli, specie i maschi, crescono, l'educazione, la coesione all'interno della famiglia e la coo-

perazione richiedono la presenza di un'autorità personale che tuteli l'ordine nell'ambito familiare e l'osservanza delle leggi tribali all'esterno. La difficile posizione del padre è, come si vede, non il semplice risultato della gelosia del maschio, del cattivo carattere dell'uomo più anziano e della sua invidia sessuale, come sembra si debba dedurre dalla maggior parte degli scrittori psicoanalisti; ma è la conseguenza del profondo ed essenziale carattere della famiglia umana, la quale deve provvedere a due compiti: la continuità della specie e la continuità della cultura. Il sentimento paterno con le sue due fasi, la prima protettiva, la seconda coercitiva, s'accompagna necessariamente alla duplice funzione della famiglia umana. Gli atteggiamenti essenziali nel complesso edipico, le ambivalenti tenerezze e repulsioni fra padre e figlio, sono direttamente fondate sull'evolversi della famiglia dalla natura alla cultura. Non vi è necessità di ipotesi particolari per spiegare questi fatti: possiamo vederli emergere chiaramente dalla costituzione stessa della famiglia umana.

Vi è un solo mezzo per evitare i pericoli che accompagnano i rapporti paterni, e questo consiste nell'associare con due persone differenti gli elementi tipici che entrano in tali rapporti: è questa la configurazione che troviamo nel diritto materno.

11.

Diritto paterno e diritto materno

Siamo ora in condizione di affrontare il controverso problema della ascendenza paterna e materna, o, come vien detto in una forma più semplice ma meno precisa, il problema del diritto paterno o materno.

Premettendo che «diritto materno» e «diritto paterno» non comportano l'esistenza di autorità o potere, possiamo usare senza timori queste espressioni, che sono più eleganti dei termini «matriarcale» e «patriarcale» e ad essi equivalenti. Le domande che di solito si pongono a proposito di questi sistemi sono: quale di essi è più «primitivo»? quali sono le «origini» dell'uno e dell'altro? sono esistiti stadi definitivi di matriarcato e di patriarcato? e altre simili. Molte teorie sul matriarcato tendono ad associare questo principio con la prima esistenza della promiscuità, la risultante incertezza della paternità e la conseguente necessità di computare la parentela attraverso le donne.[1] Le variazioni sul tema *pater semper incertus* riempiono molti volumi dedicati alla moralità primitiva, alla parentela e al diritto materno.

Come è spesso il caso, le critiche che vengono formulate su molte teorie e ipotesi debbono partire da una definizione del concetto e dall'impostazione del problema. Molte teorie presuppongono che diritto paterno e diritto materno siano alternative che si escludono reciprocamente; molte ipotesi pongono l'una di queste alternative al principio, l'altra a uno stadio ulteriore della cultura. Per esempio, nella sua *Primitive Society* Hartland, una delle maggiori autorità antropologiche in fatto di sociologia primitiva, parla della «madre, sola fondatrice della società» (p. 2) e afferma che sotto il diritto materno «la discendenza e

[1] Cfr., per esempio, E. S. Hartland, *Primitive Society*, 1921, pp. 2, 32 e *passim*.

quindi la parentela sono considerate esclusivamente attraverso la madre». Questa concezione è presente in tutta l'opera dell'eminente antropologo. In essa il diritto materno ci vien presentato come un sistema sociale autosufficiente che abbraccia e controlla tutti gli aspetti dell'organizzazione sociale. Il compito che si è prefisso questo studioso è stato di provare «che il primo metodo sistematico accertato di attribuzione umana della parentela è quello attraverso la sola madre, e che il computo attraverso il padre appartiene a uno sviluppo susseguente» (p. 10). È molto notevole, tuttavia, il fatto che proprio nell'opera di Hartland, in cui egli cerca di provare la priorità della discendenza materna su quella paterna, noi troviamo invariabilmente la stessa affermazione: vi è sempre una coesistenza di diritto materno e diritto paterno. In una conclusione riassuntiva, infatti, Hartland dice: «In tutto il mondo il dominio patriarcale e la parentela basata sul padre hanno continuamente usurpato sul diritto materno; di conseguenza le istituzioni matriarcali si trovano in quasi tutti gli stadi di passaggio a una situazione della società in cui il padre sia il centro della parentela e dell'autorità» (p. 34). Effettivamente, la formulazione esatta sarebbe che in tutte le parti del mondo troviamo parentela materna accanto a istituzioni di dominio paterno, e troviamo altresì che le due maniere di computare la discendenza sono inestricabilmente frammischiate.

Sorge il problema se sia necessario oppure no inventare ipotesi circa le «prime origini» e i «successivi stadi» nel computo delle discendenze e poi sostenere che, dal più basso al più elevato tipo di società, l'umanità vive in una condizione di transizione. Sembra che la conclusione empirica sarebbe piuttosto che maternità e paternità non si trovano mai indipendenti l'una dall'altra. La linea logica della ricerca indicataci dai fatti sarebbe quella di porre innanzi tutto la domanda se vi sia una parentela materna indipendente dal computo fatto in base al padre e se per caso i due tipi di computo delle discendenze non siano complementari anziché antitetici. E. B. Tylor e W. H. R. Rivers già intuirono quest'idea, e Rivers, per esempio, suddivide diritto materno e diritto paterno in tre indipendenti princìpi di computo: discendenza, eredità e successione. La migliore trattazione dell'argomento è, ad ogni modo, quella di Lowie, il quale ha rimesso nella sua giusta luce il problema e ha anche introdotto la terminologia veramente efficiente di parentela *bilaterale* e *unilaterale*. L'organizzazione del-

la famiglia è basata sul principio *bilaterale*, mentre l'organizzazione del clan è associata al computo *unilaterale* della parentela. Lowie[2] dimostra molto chiaramente che, essendo la famiglia un'unità universale e le genealogie essendo calcolate da tempi ugualmente antichi su entrambe le linee, è semplicemente assurdo parlare di una società puramente matriarcale o puramente patriarcale. E questa posizione è assolutamente inattaccabile. Altrettanto importante è la teoria di Lowie sul clan: egli ci ha dimostrato che in una società in cui sotto *alcuni aspetti* è dato maggior rilievo a un lato della parentela, sorgeranno gruppi di larghi parentadi corrispondenti all'una o all'altra delle organizzazioni del clan o della *sippe*.

Sarà opportuno forse ribadire l'argomentazione di Lowie e spiegare perché si debba unilateralmente accentuare il computo di certe parentele umane, in qual modo ciò si faccia e quali siano i meccanismi per calcolare la parentela unilaterale.

Abbiamo visto che in tutti i campi in cui il padre e la madre sono di vitale importanza per il figlio, la parentela dev'essere computata su entrambe le linee. L'istituzione stessa della famiglia, che richiede sempre entrambi i genitori e lega il figlio in un doppio legame, è il punto di partenza del computo bilaterale della parentela. Se distinguiamo per un momento fra la realtà sociologica della vita degli indigeni e le dottrine sul computo della parentela da loro introdotte, potremo vedere che la parentela è computata su entrambe le linee fin dai primissimi stadi della vita individuale. Anche qui, tuttavia, pur avendo importanza entrambi i genitori, le loro parti non sono né identiche né simmetriche. Come cresce l'età, i rapporti tra figlio e genitori mutano e sorgono le condizioni che rendono imperioso un esplicito computo sociologico della parentela: che, in altre parole, obbligano la società a formulare una sua propria dottrina della parentela. Gli ultimi stadi dell'educazione consistono, come abbiamo visto, nella trasmissione delle proprietà materiali e delle tradizioni del sapere e dell'arte ad esse connesse. Essi consistono anche nell'insegnamento degli atteggiamenti sociali, degli obblighi e delle prerogative, che competono alla successione nel rango e nella dignità. La trasmissione di cose materiali, di valori morali e di prerogative personali ha due aspetti: si tratta di un peso per il genitore che deve sempre insegnare, prodigarsi

[2] Lowie, *Primitive Society* cit., capitoli su famiglia, parentela e *sippe*.

e lavorare pazientemente sul novizio; e si tratta anche di una rinuncia da parte del genitore a diritti esclusivi e a possessi di valore. Così, per entrambi questi motivi, la trasmissione della cultura da una generazione all'altra deve essere basata su un forte fondamento emotivo: essa deve verificarsi tra individui uniti da un forte sentimento di amore e di affetto. Come sappiamo, la società può influire su una sola fonte di tali sentimenti, sulla dotazione biologica delle tendenze dei genitori. E perciò la trasmissione della cultura in tutti questi aspetti è invariabilmente associata al rapporto biologico tra genitore e figlio, si svolge sempre nell'ambito della famiglia. Ma non basta. Vi sono poi le possibilità della trasmissione paterna, della trasmissione materna e anche della trasmissione su entrambe le linee. Quest'ultima può essere considerata la meno soddisfacente: essa introdurrebbe un processo che ha in se stesso pericoli, complicazioni e rischi psicologici, nonché un elemento di ambiguità e confusione. L'individuo sarebbe sempre sul punto di dover scegliere l'appartenenza a due gruppi; egli potrebbe pretendere sempre proprietà da due provenienze; avrebbe sempre due alternative e un doppio stato. Inversamente, il soggetto potrebbe sempre lasciare la sua posizione e la sua identità sociale a uno dei due pretendenti. Questo tipo di società, insomma, introdurrebbe una perenne fonte di lotta, di difficoltà, di conflitto e, come deve apparir chiaro a prima vista, creerebbe una situazione intollerabile. E infatti troviamo piena conferma alla nostra conclusione nel fatto che in nessuna società umana sono lasciate indeterminate discendenza, successione ed eredità. Perfino in comunità come quelle della Polinesia, dove un individuo può seguire a sua scelta la linea paterna o quella materna, ognuno deve fare questa scelta chiaramente fin da giovane. Così la parentela unilaterale non è un principio accidentale. Tale principio non può essere «spiegato» come dovuto alle idee sulla paternità o a questo o a quell'aspetto della psicologia primitiva o dell'organizzazione sociale. È l'unica possibile strada per affrontare i problemi della trasmissione delle proprietà, delle dignità e dei privilegi sociali. Come vedremo, tuttavia, ciò non esclude un numero di complicazioni, di fenomeni secondari e di reazioni secondarie. Rimane sempre la scelta tra diritto materno e diritto paterno.

Diamo ora uno sguardo più attento all'applicazione dei princìpi della parentela materna e paterna. Come sappiamo, l'organizzazione delle emozioni in sentimenti è strettamente collegata all'organizzazione della

società. Nella formazione del sentimento materno, come abbiamo visto particolareggiatamente nella prima parte di questo libro e come abbiamo poi sintetizzato in uno degli ultimi capitoli, non si nota alcun profondo disagio nel passaggio dal primo sentimento di tenerezza all'esercizio dell'autorità. Nel diritto materno non è la madre a detenere i poteri coercitivi ma suo fratello, e la successione non apporta alcun antagonismo e alcuna gelosia tra madre e figlio, poiché anche qui questi eredita dallo zio. Nello stesso tempo, il legame di affezione personale e di tenerezza tra la madre e il bambino è, malgrado ogni influenza culturale e sociale contraria, più forte di quello tra padre e bambino. Né v'è alcun motivo per negare che l'ovvia natura fisica della maternità possa aver grandemente contribuito all'accentuazione dell'identità fisica tra prole e madre. Così, mentre da una parte nel legame materno le idee sulla procreazione, il tenero sentimento infantile, i più forti vincoli emotivi tra madre e figlio porterebbero a un più potente sentimento, questo sentimento non è in modo alcuno disturbato dal peso della trasmissione legale ed economica che esso implica. In altre parole, nel diritto materno il dispositivo sociale secondo cui il figlio deve ereditare dal fratello della madre non guasta in alcun modo i rapporti con la madre, e in complesso esprime il fatto che questo rapporto è empiricamente più ovvio ed emozionalmente più forte. Come abbiamo visto nel particolareggiato esame delle istituzioni in una società basata sulla discendenza materna, il fratello della madre, che rappresenta la rigida autorità, gli ideali sociali e le ambizioni, è tenuto, in maniera molto opportuna, a una certa distanza dall'ambiente familiare.

Il diritto paterno, d'altra parte, apporta, come abbiamo visto dettagliatamente nell'ultimo capitolo, una rottura definitiva nella formazione del sentimento. Nella società basata sulla discendenza paterna il padre deve racchiudere in sé due aspetti: quello di amico affettuoso e quello di rigido guardiano della legge, e ciò crea disarmonia nell'ambito del sentimento, nonché difficoltà sociali all'interno della famiglia, turbando la cooperazione e facendo nascere gelosie e rivalità nel suo stesso seno.

Ancora un altro fatto dev'essere ricordato: nelle comunità primitive, anche più che nelle società civili, la parentela domina il regolamento degli atteggiamenti sessuali. L'estensione della parentela oltre la famiglia implica in molte società la formazione dell'esogamia accanto alla formazione dei clan. Nel diritto materno, la proibizione dell'ince-

sto in famiglia è semplicemente estesa alla proibizione di rapporti sessuali nell'interno del clan. In una società basata sulla discendenza materna, quindi, la costruzione di un atteggiamento sessuale generale verso tutte le donne della comunità è un processo semplice, armonioso e continuo. In una società patriarcale, invece, le norme contro l'incesto, che si applicano ai membri della famiglia, non sono semplicemente estese a tutto il clan; deve invece costruirsi un nuovo schema d'idee sul lecito e sull'illecito sessuale. L'esogamia patriarcale non include proprio la persona con cui l'incesto dev'essere più rigorosamente evitato, cioè la madre. In tutto ciò noi vediamo una serie di motivi per cui il diritto materno dev'essere considerato un principio di organizzazione sociale più utile del diritto paterno. L'utilità è ovviamente associata al livello dell'organizzazione umana in cui la parentela gioca una parte sociologicamente predominante, così nella sua forma più stretta come in quella classificatoria.

È però importante riconoscere che anche il diritto paterno presenta vantaggi considerevoli. Nel diritto materno vi è sempre una doppia autorità sul bambino, e la famiglia stessa è divisa. Da ciò nasce quel complesso sistema di parentele incrociate, che nelle società primitive aumenta la forza dei legami sociali, ma che in una società più elevata introdurrebbe innumerevoli complicazioni. Di mano in mano che la cultura progredisce, di mano in mano che spariscono le istituzioni del clan e la parentela classificatoria, di mano in mano che l'organizzazione della comunità locale, sia tribù, città o Stato, deve farsi più semplice, il principio del diritto paterno diviene naturalmente dominante. Ma ciò ci porta fuori della nostra particolare indagine.

Per riassumere, abbiamo visto che i vantaggi relativi al diritto materno e al diritto paterno sono ben bilanciati e che sarebbe probabilmente impossibile attribuire a uno di essi una priorità generale o una più larga applicazione. I vantaggi offerti dal principio unilaterale a preferenza di quello bilaterale nel calcolo della parentela in un campo legale, economico e sociale, sono, a ogni modo, tali da non consentire dubbi o cavilli.

Il fatto più importante è costituito dalla constatazione che né il diritto materno né quello paterno possono essere considerati norme esclusive per il calcolo della parentela o della discendenza. È soltanto nella trasmissione di tangibili valori di natura materiale, morale o sociale che uno dei due princìpi diviene legalmente dominante. Come ho

cercato di dimostrare in altre occasioni,[3] tale predominio legale apporta con sé certe reazioni tradizionali che tendono a distruggere entro determinati limiti il suo operato unilaterale.

Tornando ancora una volta al nostro punto di partenza, quello della critica rivolta da Jones alle conclusioni raggiunte nelle prime parti del nostro volume, possiamo ora vedere che l'apparire del diritto materno non è un misterioso fenomeno determinato da «sconosciuti motivi sociali ed economici». Il diritto materno è una delle due alternative per il computo della parentela, ciascuna delle quali offre determinati vantaggi. Quelli offerti dal diritto materno sono forse in complesso maggiori di quelli offerti dal diritto paterno. E fra essi dobbiamo menzionare senza dubbio l'argomento centrale di questo capitolo: l'efficacia che ha il diritto materno nell'eliminare le forti repressioni nel sentimento paterno e nel porre la madre in una più consistente e più adatta posizione entro lo schema delle proibizioni sessuali della comunità.

[3] *Crime and Custom in Savage Society* cit. e un articolo in «Nature», 15 agosto 1925.

12.

La cultura e il «complesso»

Abbiamo già esaurito la nostra trattazione: il mutamento nella dotazione istintiva collegato alla transizione da natura a cultura. Richiamiamo ora brevemente tutto lo svolgimento della nostra argomentazione e riassumiamo le conclusioni.

Siamo partiti dalle opinioni psicoanalitiche sulle origini e sulla storia del complesso, incontrando una serie di oscurità e inconsistenze: il concetto della *rimozione* di elementi *già rimossi*; la teoria secondo cui l'ignoranza e la parentela per linea materna furono *adottate* quali manifestazioni di odio deflesso; l'idea che il diritto paterno sia una felice soluzione di moltissime difficoltà nell'ambito della famiglia. Concezioni tutte difficili a conciliarsi con la dottrina generale della psicoanalisi come pure coi fatti e i princìpi fondamentali dell'antropologia. Si è notato anche che tutte queste inconsistenze nascevano dall'idea che il complesso edipico sia la causa prima della cultura, qualcosa che precedette e produsse la maggior parte delle istituzioni, delle idee e delle credenze umane. Cercando di scoprire in quale forma concreta il complesso edipico primordiale fosse nato, secondo la teoria psicoanalitica, abbiamo incontrato l'ipotesi freudiana del «delitto primordiale». Freud considera la cultura come una reazione spontanea al delitto e afferma che la memoria del delitto, il pentimento e l'atteggiamento ambivalente sono sopravvissuti in un «inconscio collettivo».

La nostra assoluta incapacità di accogliere questa ipotesi ci ha spinti a esaminarla più da vicino. Abbiamo visto così che il delitto totemico dev'essere immaginato come un evento separatore tra natura e cultura, come il momento dell'inizio della cultura. Senza quest'assunzione l'ipotesi non ha valore. Ma con essa l'ipotesi stessa va in frantumi

per le inconsistenze che implica. Avendo osservato che nell'ipotesi di Freud, come in tutte le altre ricerche sulle prime forme familiari, l'errore capitale è costituito dall'ignoranza delle differenze tra istinto e abitudine, tra reazione biologicamente determinata e adattamento culturale, è sorto il nostro proposito di studiare la trasformazione della famiglia come dovuta al passaggio dalla natura alla cultura.

Abbiamo cercato d'individuare la modificazione essenziale nella dotazione innata e di mostrare quali fossero le sue conseguenze per la mentalità umana. Nel corso di quest'analisi ci siamo trovati, naturalmente, di fronte a quasi tutti i principali problemi della psicoanalisi, e abbiamo potuto formulare una teoria della formazione naturale del complesso della famiglia. Abbiamo visto questo complesso come un inevitabile sottoprodotto della cultura, che sorge di mano in mano che la famiglia si sviluppa da gruppo legato dall'istinto in gruppo connesso da vincoli culturali. Parlando in termini psicologici, questo mutamento significa che una coesione determinata da una catena di spinte collegate viene trasformata in un sistema di sentimenti organizzati. La formazione dei sentimenti obbedisce a delle leggi psicologiche, che guidano la maturazione mentale in modo da eliminare da un dato sentimento un certo numero di atteggiamenti, adattamenti e istinti. Il meccanismo lo troviamo nell'ambiente sociale, operante attraverso la struttura culturale e i contatti personali diretti.

Il processo di eliminazione di alcuni atteggiamenti e impulsi dal rapporto tra padre e figlio e tra madre e figlio presenta una notevole cerchia di possibilità. L'organizzazione sistematica degli impulsi e delle emozioni può effettuarsi attraverso un graduale distacco da certi atteggiamenti, per mezzo di shock drammatici, di ideali organizzati, come nei cerimoniali, per mezzo del ridicolo e della pubblica opinione. Osserviamo che con tali meccanismi, per esempio, la sensualità viene gradualmente eliminata dai rapporti del figlio con la madre, mentre spesso l'affetto tra padre e figlio è sostituito da una più rigida e coercitiva relazione. La maniera con cui operano questi meccanismi non porta esattamente agli stessi risultati. E molti adattamenti mal riusciti nell'interno della mente e nella società possono esser fatti risalire al difettoso meccanismo culturale con cui viene soppressa e regolata la sensualità o con cui l'autorità è imposta. Ciò noi abbiamo provato dettagliatamente in un piccolo numero di casi concreti nelle prime due parti del libro, ed è stato anche dimostrato teoricamente in questa ultima parte.

Così la formazione dei sentimenti, i conflitti e i cattivi adattamenti che questa costruzione implica, dipendono largamente dal meccanismo sociologico che opera in una data società. I principali aspetti di questo meccanismo sono il regolamento della sessualità infantile, i tabù degli incesti, l'esogamia, l'attribuzione dell'autorità e il tipo di organizzazione familiare. E in ciò è forse l'apporto principale dato dal nostro presente lavoro. Siamo riusciti a individuare la relazione tra i fattori biologici, psicologici e sociologici; abbiamo sviluppato una teoria della plasticità degli istinti nella cultura e della trasformazione delle reazioni istintive in adattamenti culturali. Nel suo lato psicologico, la nostra teoria indica una concezione, che pur dando piena e dovuta importanza all'influenza dei fattori sociali, scarta le ipotesi della «mentalità di gruppo», dell'«inconscio collettivo», dell'«istinto gregario» e simili concetti metafisici.

In tutta questa trattazione ci occupiamo costantemente dei problemi centrali della psicoanalisi: i problemi dell'incesto, dell'autorità paterna, del tabù sessuale e della maturazione degli istinti. In effetti, i risultati della mia argomentazione confermano in numerosi punti gli insegnamenti generali degli psicoanalisti, introducendo, però, la necessità di una seria revisione per vari altri. Anche sulla questione concreta dell'influenza del diritto materno e della sua funzione, le conclusioni che ho precedentemente pubblicate e quelle di questo volume non negano interamente la dottrina psicoanalitica. Il diritto materno, come è stato già sottolineato, possiede un ulteriore vantaggio di fronte al diritto paterno, in quanto «spezza il complesso edipico», dividendo l'autorità fra due maschi, mentre, d'altra parte, introduce un consistente schema di proibizione dell'incesto, nel quale l'esogamia è diretta conseguenza del tabù sessuale nella famiglia. Dobbiamo riconoscere, tuttavia, che il diritto materno non è totalmente dipendente dal complesso, che è un fenomeno più vasto, determinato da una varietà di cause. Ho cercato di esporre quanto precede in maniera concreta al fine di rispondere all'obiezione di Jones, secondo il quale io accetto questo principio basandomi su motivi sociologici ed economici sconosciuti. Mi sono sforzato di dimostrare che il diritto materno può ben esser considerato come la più utile delle due forme alternative di computo della parentela. Il punto sostanziale, come abbiamo visto, è che in quasi tutte le culture è adottato un sistema unilaterale per il computo della parentela, ma tra i popoli di più basso livello culturale la linea materna presenta forti vantaggi su quella paterna. Fra queste

caratteristiche di vantaggio nel diritto materno noi troviamo il suo potere a modificare e spezzare il «complesso».

Dovrei aggiungere che dal punto di vista della teoria psicoanalitica, è difficile spiegare perché il complesso come tale debba essere dannoso. Dopo tutto, per uno psicoanalista il complesso edipico è la *fons et origo* della cultura, l'inizio della religione, della legge e della moralità. Perché dunque ci dovrebbe esser motivo di rimuoverlo? Perché l'umanità o «la mente collettiva» avrebbero dovuto «ricorrere» a mezzi per eliminarlo? Per noi, invece, il complesso non è una causa ma un sottoprodotto, non un principio creativo, ma un cattivo adattamento. Questo adattamento assume una forma meno dannosa sotto il diritto materno, che non nel diritto paterno.

Queste conclusioni furono avanzate per la prima volta in due articoli che apparvero separatamente alcuni anni or sono e vengono ora ristampati come prima e seconda parte di questo volume. Anche qui, trattando del problema generale, noi abbiamo trovato alcune conferme della teoria psicoanalitica, se questa vien considerata come un'ispirazione e un'operante ipotesi piuttosto che un sistema di affermazioni dogmatiche.

La ricerca scientifica si basa sulla collaborazione, su un dare e avere tra vari specialisti. L'antropologo ha ricevuto un certo aiuto dalla scuola psicoanalitica, e sarebbe un gran peccato se gli esponenti di quest'ultima si rifiutassero di collaborare, di accettare quanto viene offerto in buona fede da un campo in cui, oltre tutto, essi non si trovano a loro agio. Il progresso della scienza non è mai una questione di semplice avanzata lungo una linea diretta. Nella conquista di un nuovo dominio, spesso si accampano diritti su un suolo arido che non darà frutti. È importante per uno studioso o per una scuola sapersi ritirare da una posizione insostenibile o avanzare verso nuovi campi di ricerca. E, infine, dovrebbe essere sempre tenuto presente che nella ricerca scientifica i pochi granelli di aurea verità possono essere ottenuti soltanto col paziente lavaggio e scarto di una massa di inutili ciottoli e sabbia.